

Régiók, határok, identitások

ergo

Sorozatszerkesztő

NEUMER KATALIN

MESTER BÉLA

Régiók, határok, identitások

**(Kelet-)Közép-
Európa a (magyar)
filozófiatörténetben**

Szerkesztette
MESTER BÉLA

MTA Bölcsészettudományi Kutatóközpont,
Filozófiai Intézet – Gondolat Kiadó
Budapest, 2016

A kötet *A magyar filozófiatörténet narratívái (1792–1947)* című,
K104643 számú OTKA-kutatás keretében készült.



© Szerzők, 2016
Szerkesztés © Mester Béla, 2016

Minden jog fenntartva. Bármilyen másolás, sokszorosítás,
illetve adatfeldolgozó rendszerben való tárolás
a kiadó előzetes írásbeli hozzájárulásához van kötve.

A kiadó könyvei nagy kedvezménnyel az interneten is megrendelhetők.

*www.gondolatkiado.hu
facebook.com/gondolat*

A kiadásért felel Bácskai István
Szöveggondozó Gál Mihály
A borítón a Matica Slovenská és a Magyar Tudományos Akadémia
székháza 19. századi metszeteiken
A kötetet tervezte Lipót Éva

ISBN 978 963 693 702 7
ISSN 2498-8758

Tartalom

MESTER BÉLA	
A „nemzeti filozófia” fogalmának kelet-közép-európai genezise	9

A „NEMZETI FILOZÓFIA” ÉS KÖZÉP-EURÓPA, KELET-EURÓPA, KELET-KÖZÉP-EURÓPA

ERIKA LALÍKOVÁ	
A „nemzeti filozófiák” koncepciói mellett és ellen felsorakoztatott érvek a kortárs cseh filozófusok műveinek tükrében	25
MÉSZÁROS ANDRÁS	
Az egyidejűtlenségek egyidejűsége Milyen tér- és időszerkezete van a magyar filozófiának a 19. században?	37
GURKA DEZSŐ	
Egyetemes fogalmak – lokális modulációk A korai Fichte- és Schelling-recepció kelet-közép-európai és kelet-európai sajátosságai	47
LOSONCZ ALPÁR	
Közép-Európa az európai hármasszerkezetben Szűcs Jenő Közép-Európájának kritikai olvasata	65
KOVÁCS GÁBOR	
A népiek és Kelet-Közép-Európa Szabó Dezső, Németh László, Bibó István	83

A MAGYARORSZÁGI FILOZÓFIAI HAGYOMÁNYTÓL A MAGYAR FILOZÓFIÁIG

SIMON JÓZSEF	
Filozófiai ateizmus és vallási tolerancia Christian Francken	
Erdélyben írt műveiben	103
GUBA ÁGOSTON	
Atomizmus a 17. századi Felső-Magyarországon	
Czabán Izsák <i>Existentia atomorum</i>	116
PERECZ LÁSZLÓ	
Filozófusból író	
Bessenyei György szerepfölfogásáról	137
EGYED PÉTER	
Az erdélyi felvilágosodás magyar filozófusai	
Értelmiségi életpályák	151
FÓRIZS GERGELY	
Határponton	
A Magyar Tudós Társaság esztétikai pályázata 1840-ben	169

A MAGYAR FILOZÓFIA A SZÁZADFORDULÓN ÉS A KÉT VILÁGHÁBORÚ KÖZÖTT

HOLOVICZ ATTILA	
Külföldi hatások megjelenése Posch Jenő filozófiafelfogásának	
keretei között	191
SZÉKELY LÁSZLÓ	
Egy magyar gondolkodó Némethonban	216
Palágyi Menyhért tudományfilozófiája	
és a relativitás elmélete	216
SOMOS RÓBERT	
A filozófiai nézőpont egyetemessége és partikularitása	
Pauler Ákos munkásságában	240
VARGA PÉTER ANDRÁS	
Új adalékok a korai fenomenológia és a magyar filozófia	
kapcsolattörténetéhez	
Pauler Ákos, Alexander Bernát, Révész Géza	
és Enyvvári Jenő vonatkozásában	256

HORVÁTH PÁL

**Szellemi alternatívák a magyar katolikus gondolkodásban
a 20. század elején**

Dudek, Prohászka, Schütz 286

TURGONYI ZOLTÁN

Kereszténység, nemzet, tulajdon

Horváth Sándor természetjogi munkásságáról 303

**ESETEK A HÁBORÚ UTÁN EMIGRÁCIÓBAN,
DIKTATÚRÁBAN ÉS A RENDSZERVÁLTÁS IDEJÉN**

SZAPU MARIANNA

A (poszt)pozitivizmus határátlépéseiMegjegyzések Igor Hrušovský és Polányi Mihály
tudományfelfogásához 341

SZÜCS LÁSZLÓ GERGELY

A Kádár-korszak filozófiai tájékozódása a szaksajtó tükrében 354

LACZKÓ SÁNDOR

„Ki a káoszból, vissza Európába”

Szabó József jogbölcseleti öröksége 377

Névmutató

393

Summaries

405

MESTER BÉLA

MTA BTK, Filozófiai Intézet

A „nemzeti filozófia” fogalmának kelet-közép-európai genezise

A „nemzeti filozófia” jelenségével foglalkozni nem veszélytelen vállalkozás. Nem véletlen, hogy aki mégis megpróbálja, többnyire idézőjelbe teszi a kifejezést, vagy elé illeszti az *úgynevezett* jelzőt. Az első nehézség a fogalom bizonytalan körvonalaiban rejlik. Különböző kontextusokban annyi mindent tekintettek már nemzeti filozófiának, vagy az illető nemzetre jellemző sajátos észjárásnak, hogy az e néven ismert igen különböző kulturális jelenségek egységes keretben való tárgyalása gyakran reménytelennek tetszik. Nem könnyíti meg a kutató dolgát a fogalom 20. századi használatának gyakran politikailag terhelt története sem.

Korábban, főleg magyar példákra támaszkodva, a tanulmányával e kötetben is jelen lévő Percz László és Kovács Gábor írásaira reagálva abban a kontextusváltásban láttam a „nemzeti filozófia” fogalma magyarázatának a fő nehézségét, amely valamikor a terminusnak a 19. század közepén még szokásos szakfilozófiai használata és a két háború közötti korszak burjánzó nemzetkarakterológiai irodalmában való felhasználása között ment végbe.¹ A *(magyar) nemzeti bölcsélet* 19. századi, *filozófiai* fogalmának és a *magyar észjárás* két világháború közötti, a *nemzeti alkatról szóló diskurzusban* honos terminusának megkülönböztetését ma is fontosnak tartom. A jelenséget azonban már *túl fontosnak* látom a filozófiatörténet bizonyos korszakaiban ahhoz, hogy elemzése megúszható legyen ennyivel. Azzal ugyanis, hogy a *nemzeti filozófia* fogalmát elválasztottuk a nemzeti alkatról szóló diskurzustól, és ezzel a biztonságosan távoli múlt egyik körülhatárolt szakaszára, a *hosszú 19. századra* redukáltuk ha-

¹ Legkorábbi, a kérdést taglaló írásomat lásd: Mester 2006. Percz László összefoglaló kötetét a nemzeti filozófia fogalmáról lásd: Percz 2008; a könyv által képviselt elbeszélésre való legújabb reflexióimat lásd Mester 2015a, különösen *A nemzeti filozófia mint lényegében vitatott fogalom* című fejezet, 100–102; később 104–108. Kovács Gábor Bibó Istvánról írott alapvető monográfiáját, benne a két világháború közti, nemzeti alkatról szóló diskurzus értelmezésével, és e diskurzus Bibó által megvalósított dekonstrukciójával lásd: Kovács 2004.

tóköreit,² még *nem értettük meg* a jelenség helyét és szerepét a filozófia történetében. A filozófiatörténész akkor jár el helyesen, ha igyekszik föltárni a problémás fogalmak eredetét és funkcióját az eredeti kontextusban, ebben az esetben a 19. század néhány, régióként és nemzeteként is változó évtizedében.

A következőkben először a *nemzeti filozófia* fogalmának két legfőbb 19. századi megjelenési formájával és a fogalomnak a filozófiatörténet-írással gyakorolt hatásával foglalkozom. Ezt követően belehelyezem a jelenséget a modern értelemben vett európai nemzetek megjelenésének összefüggésébe, majd az európai nyilvánosságnak azzal az alapvető újkori szerkezetváltozásával hozom összefüggésbe, amelyre Immanuel Kant tette meg klasszikus reflexióit. Mindezek után fölvezetem egy kelet-közép-európai összehasonlító filozófiatörténeti kutatási program kidolgozásának és művelésének szükségességét, majd olyan sajátosságait ismertetem a *nemzeti filozófia* fogalma megjelenésének a 19. századi magyar eszméletörténetben, amelyeknek legalább egyik okát a Magyar Tudós Társaság által szervezett és anyagilag fönntartott kommunikációs intézményrendszer sajátosságaiban látom, és különösen érdekesnek tartom összevetését a régió más kultúráinak kortárs jelenségeivel. Az egyik ilyen sajátosság a *nemzeti filozófia* fogalmának intézményesen rögzített definíciójára való kísérlet az Akadémia berkeiben, a másik az a jellegzetesség, hogy a *nemzeti filozófia* nálunk először filozófiatörténet-írási programként jelentkezett.

Jelen írás egyben bevezetője *A magyar filozófiatörténet narratívái (1792–1947)* című OTKA-projekt (K 104643) keretében létrejött tanulmánykötetnek, amely a kutatás eredményeinek közzétételére indított könyvsorozatnak immár harmadik darabja. Szükséges volt ezért ebben a kötetben bevezető írásban az egyes tanulmányok megközelítéseit a kutatás tágabb összefüggéseiben elhelyezni, kiértékelve a jelen kötetnek a könyvsorozatban betöltött helyére is.

1. A *nemzeti filozófia* mint jövőterv és mint a múlt kanonizálása

A *nemzeti filozófia* terminusa vagy a kifejezésnek valamelyik szinonimája alapján két, a filozófiatörténeti elemzésben jól szétválasztható, ám a kortársak szemében valószínűleg gyakran összemosódó értelemben és funkcióban jelenik meg a 19. században. Az első jellemző funkció a *(hazai) filozófiai fejlődés tervszerve*, amely meg kívánja mondani, hogy milyen legyen a jövőben az adott nemzet még nem létező, vagy elégtelen színvonalúnak, terjedelműnek ítélt filo-

² A *hosszú 19. század* a magyar filozófiatörténetben a magyar Kant-vita kezdetétől (1792) a neokantiánus értékfilozófia iskolaalapító képviselőjének, Böhm Károlynak a haláláig (1911) tartó korszak, amelyben létrejött, majd intézményesült a magyar nyelvű, az iskolafilozófián túlmutató, a szélesebb nyilvánosságban is megjelenő filozófiai tevékenység.

zófiai élete, és tervvel szolgál arra nézve, hogy a kívánt állapot elősegítésére mik a teendők. A magyar filozófia történetében Szontagh Gusztáv reformkori fő műveinek már a címe is erre a törekvésre utal: *propylaeumok*, vagyis *előcsarnokok*, átvitt értelemben *bevezetések* a jövő általában vett magyar filozófiájához, majd magyar politikafilozófiájához vagy társadalomfilozófiájához, korabeli kifejezéssel *társasági filozófiájához* (Szontagh 1839, 1843). Szontagh e munkái, minden jövőre való vonatkozásuk dacára azonban mégis közelebb állnak koruk magyar filozófiai és közéletéhez, a kortárs vitákhoz, mint valamiféle elvont, spekulatív jövővízióhoz. (Nem beszélve arról, hogy a szerző filozófiai felfogása eleve kizár mindenfajta spekulativitást.) Szontagh *első propylaeuma* a mű megjelenése előtti évben kirobant *hegeli pör* keretében értelmezhető, olyannyira, hogy jól kimutatható a kötetben a szerző korábbi hírlapi írásainak, köztük magyar hegelianus szerzőkről szóló (negatív hangvételű) recenzióinak szövegszerű felhasználása. A *második propylaeum* és különösen annak terjedelmes *Toldaléka (Hazánk jelen viszonyai a Propylaeumok szempontjából)* a Széchenyi–Kossuth-vita kontextusában jött létre. A kötet ugyan láthatóan Széchenyit támogatja, ám a figyelmesebb olvasó észreveheti, hogy a szerző több fontos ponton eltér a gróf eszméitől.³ Szontagh mindkét *propylaeuma* fontos, a közvélemény figyelmének középpontjában álló viták kontextusát igyekszik megadni távolabbi perspektívából úgy, hogy közben természetesen a szerzőnek a vitában elfoglalt álláspontját is igyekezzék alátámasztani. Az ennek keretében kifejtett, jövőre való vonatkozás sohasem megy túl a *belátható*, legfőljbbe a következő nemzedék számára a szerző és kortársai által biztosítható kiinduló feltételekig való előretekintésig. A *jövőkép* ebben az esetben közvetlenül kapcsolódik a *napi* tudomány- és kultúraszervezési feladatokhoz, amely beágyazottság (túl a szerző saját filozófiai meggyőződésén) gátjává vált annak, hogy a közeljövő megtervezésére való törekvés *történetfilozófiai vízióvá* váljék. A kor Kelet-Közép-Európájának filozófiai kultúráiban nem magától értetődő a *nemzeti filozófia* manifesztumainak ez a fajta időbelisége. A cseheknél Augustin Smetana (1850), a szlovákoknál Ľudovít Štúr (2012) valamivel később keletkezett írásai⁴ – amelyek jelentős helyet kaptak a nemzeti kánonokban; jóllehet németül fogalmazták meg azokat szerzőik – már címükkel utalnak a történetfilozófiai vízióknak arra a fajtájára, amely a hasonló, korabeli magyar munkák szemléletétől jórészt idegen volt. Ennek a különbségnek és valószínű okainak a feltárása a kelet-közép-európai összehasonlító filozófiatörténeti kutatások egyik fontos jövőbeli témája. (Az eltérés lehetséges okaira még visszatérek az utolsó fejezetben.)

A *nemzeti filozófia* másik jellemző összefüggésben a filozófiai hagyomány elbeszélésével, fő narratívájának megformálásával, a múltbeli szerzők kanoni-

³ Erről részletesebben lásd Velkey 2016.

⁴ Jóllehet Štúr munkája csak halála után látott napvilágot, a kézirattal már 1851 körül elkészült.

zálásával összekapcsolódva fordul elő. Példa lehet erre akár Szontagh 1850-es évekbeli visszatekintése is (Szontagh 1855), amelyben arra törekszik, hogy saját gondolkodásának a múltban fölfedezett előzményeit összefüggő nemzeti hagyománnyá kösse össze, jóval kevesebb sikerrel annál, ahogyan reformkori műveiben megfogalmazta akkori célját. Szontagh utólagos törekvése a történeti kánon megalkotására a reformkori jövőtervekhez hasonló időhorizonton mozog: valójában a reformkor és annak közvetlen előzményei érdeklik csupán, most is az ekkori vitákban elfoglalt pozícióját, véleményét igyekszik alátámasztani, a két *propylaeum* nyújtotta európai körkép kontextusa után a közelmúlt magyar gondolkodástörténetének tágabb összefüggéseit fölmutatva. Jellemző például a múltból többek között Köteles Sámuel kiemelése; hiszen az erdélyi filozófus poszthumusz antropológiájának sajtó alá rendezésében, a kézirat terminológiájának megújításában Szontagh is részt vett. Köteles elődként való megjelenítésével így valójában a reformkori filozófiai irodalom általa is alakított szövegére igyekszik támaszkodni a Világos után megváltozott körülmények között.

Szontagh közelmúltra támaszkodó hagyománykonstrukcióra irányuló és a filozófiai közeljövőt megtervezni kívánó kísérleteinél azonban sokkal jelentősebbek és jellemzőbbek az egész magyar filozófia történetét egységes elbeszélésként előadni törekvő szerzők, Almási Balogh Pál (1835) a reformkorban és Erdélyi János (1981) Világos után. A mai mércével is komoly filozófiatörténet-szi teljesítményt jelentő vállalkozásokat részletesebben elemeztem ugyanezen könyvsorozat korábbi kötetében megjelent tanulmányomban (Mester 2015a). Elég itt most csupán azt kiemelni, hogy e két magyar filozófiatörténeti munka létrejötté és a magyar filozófia önértelmezésében elfoglalt helye nem független attól, hogy a Magyar Tudós Társaság, illetve későbbi nevén az Akadémia tudományszervezői tevékenységének köszönhetően íródtak meg egyáltalán, és terjedhettek el a magyar tudományos nyilvánosságban. (A magyar filozófiatörténet-írás kezdeteinek erre a szomszédos kultúrákétól eltérő intézményes hátterére szintén visszatérek majd az utolsó fejezetben.)

A *nemzeti filozófia* mai nézőpontból viszonylag könnyen megkülönböztethető két 19. századi értelme és funkciója, a múlt helyi bölcseleti hagyományának egységes narratívába illesztése, illetve a nemzeti kultúrán belül a jövőben létrejövő filozófiai gondolkodás jellegének előrejelzése, illetve megtervezése azonban a kor embere számára a századot jellemző historikus szemlélet következtében egybeötvöződik. Almási Balogh történeti áttekintése a Magyar Tudós Társaság pályakérdésének megfelelően vélt filozófiai hátramaradottságunk okainak lajstromozásával végződik, egyúttal megmutatva az ezen okok kiküszöböléséből kiinduló jövőtervet; Erdélyi János az egyetemes filozófia hegeli végpontjába torkolló, a hegeli eszméket szintén elérő magyar filozófia további útját a hegelianizmus fokozatos kiterjesztésében látja a részdiszciplínákra és a szaktudományokra. Ugyanakkor Szontagh jövőtervei sem nélkülözhetik a múlt-hoz való viszony tisztázását. Különösen a *második propylaeumban* jelenik meg

világosan a vizsgált politikai eszmék történeti genezisének és a róluk való elméleti gondolkodás történetiségének a kérdése.

A 19. századi nemzeti filozófiának bármely megközelítésű, saját előtörténetére összpontosító, vagy a jövőt tervezni kívánó fogalomáról legyen is szó, a probléma a következő korok kutatója számára már *filozófiatörténeti* kérdésként jelentkezik. A 19. századi szerző maga is filozófiatörténeti feladatként fogja föl a dolgát, vagy pedig kora kortárs egyetemes filozófiájáról igyekszik áttekintést nyújtani, és ennek keretében elhelyezni saját felfogását, azonban az ő számára kortárs filozófusok vele együtt ma már a filozófiatörténet tárgyává váltak. A *nemzeti filozófia* akármely felfogása is legyen a tárgya filozófiatörténeti vizsgálódásunknak, tapasztalni fogjuk, hogy a 19. századi problémák jó része saját filozófiatörténeti problémáink részeként jelenik meg. A 19. század hagyja örökölni ránk azt a tárgyalási módot, amely szerint a helyi filozófiai hagyományokat a modern nemzeti kultúrák részeként vizsgáljuk, visszamenőlegesen is. Közös probléma a filozófiatörténeti múlt szövegeinek nyelvi és földrajzi határok szerinti besorolása, szerzők és életműveik egyik vagy másik nemzeti kultúrához való kapcsolása. A legfőbb kérdés azonban annak a tisztázása, hogy mi a státusa a filozófiai teljesítményeknek a nemzeti kultúrán és a nemzetközi filozófusközösségen belül. Filozófiatörténeti kérdésként megfogalmazva ugyanazt: mi az egymáshoz való viszonya az egyetemes filozófiatörténetnek és a nemzeti szintű filozófiatörténeteknek; egyáltalán, lehetséges-e nemzeti szintű filozófiatörténetet írni. Már csak azért is foglalkozni kell tehát a *nemzeti filozófia* fogalmának genezisével és történeti értelmezésével, hogy a filozófiatörténet mai módszertani gondjait megoldjuk.

2. Filozófiatörténet és nacionalizmustörténet

A *nemzeti filozófia* fogalma természetesen értelmezhetetlen annak a 19. századi nemzetfejlődési, nacionalizmustörténeti keretnek a figyelembevétele nélkül, amely a kor egészét meghatározta, Kelet-Közép-Európában mindenképpen. Az egyetemes filozófiatörténeti összefüggések mellett, amelyeknek mindig a vizsgálat középpontjában kell állniuk, sohasem feledkezhetünk meg arról, hogy a valamely nemzet filozófiájának megteremtésére vagy kíváncsú útjára vonatkozó tervezetek, felhívások ugyanabba a sorba illeszkednek bele, mint a modern művészeti ágak és szaktudományok meghonosításának a szorgalmazása ugyanabban a kommunikációs közegben. A magyar esetben ez a párhuzam talán leginkább a műfajelméleti viták és az ezekkel párhuzamos filozófiai mozgalmak között mutatható ki. Az irodalomtörténetben részletesen tárgyalt reformkori magyar műfajelméleti vita témája annak a megjósolása, egyben megtervezése volt, hogy az irodalomtörténet később a dráma vagy az eposz, esetleg a regény korszakaként tartja-e majd számon az eszmecserében részt vevők korát. A vita

tétje, hogy ennek megfelelően melyik műnem, illetve műfaj kibontakozását kell elősegíteni a magyar irodalomban ahhoz, hogy elérjük a helyesen kikövetkeztetett, lehetőleg a jövőben is érvényes világirodalmi mintát. A *nemzeti irodalom* kívánatos továbbfejlődésének mikéntjéről vitázó felek vonatkoztatási rendszere feltűnően hasonlít a *nemzeti filozófia* létrejöttének az előző fejezetben tárgyalt folyamatában ismertetett mintázathoz. Itt is részint a(z irodalom)történeti tanulságok alapján, részint a korabeli európai irodalom új fejleményeiből kiindulva kívánják pozicionálni a külön fogalomként ekkoriban megszülető *nemzeti irodalmat* az ekkoriban szintén új fejleménynek számító *világirodalmon* belül, éppen úgy, ahogyan a magyar filozófiát az egyetemes filozófián belül. A kiindulópont, eposz és dráma prioritásának meghatározása Arisztotelész *Poétikája* óta közhelynek tűnik ugyan, ám az *irodalmi skandinávizmus* korabeli programja Esaias Tegnér *Frithiofs-sagájával*, a *Kalevala* egyre bővülő változatainak megjelenése és az *Osszián-énekek* körül kialakult brit diskurzus éppen a vita idején teszi aktuálissá az eposz és az epikus költészet funkciójának újragondolását, kézenfekvően a közvélemény figyelmének előterében álló színházi élethez viszonyítva. Ezeknek a szerkezeti párhuzamoknak az ismeretében nem meglepő, hogy a műfaji vita akaratlan kirobantója reformkori szellemi életünknek ugyanaz az alakja volt, aki a nemzeti filozófiáról folytatott diskurzusnak is egyik központi szereplője. Szontagh Gusztáv vitát generáló recenzióját (Szontagh 1981)⁵ követő hozzászólásában azt a véleményét fejt ki, hogy a kor, amelyben él, sem nem az eposz, sem nem a dráma kora, hanem a *regényé*. Szontagh itt saját irodalomkritikusi tevékenységére is visszautal: két évvel azelőtt, 1836-ban ő jelentette be a modern magyar regény régen várt megszületését Jósika Miklós *Abafi* című művének recenziójában. Ugyanebben az időben a filozófiai életben belül is megjelenik, majd a későbbi évtizedekben föl is erősödik annak az igénye, hogy a regény meghonosításához hasonló okokból, a 19. század első fele vezető filozófiai irodalmainak a mintáit utolérendő, létrejöjjön *legalább egy* magyar nyelven, önállóan megfogalmazott *filozófiai rendszer*. A *regény* megalkotása a magyar irodalomban ugyanolyan típusú eredmény, mint a *rendszeré* a magyar filozófiában; ugyanannak a kulturális nemzetépítési tervzetnek a részei.⁶

Az egyetemes filozófiatörténeti és a nemzeti művelődéstörténeti párhuzamok együttes figyelembevétele mellett azonban azt sem szabad figyelmen kívül hagynunk, hogy ezek a folyamatok nem csupán külső tényezőként befolyásolták az egyes filozófiai hagyományokat, hanem maguk is alakították a létrejövő modern nemzeti kultúrákat, és ugyanakkor valamilyen módon részt vettek a koruk egyetemes filozófiatörténetében számon tartott vitákban. Nem pusztán arról van szó, hogy a nacionalizmustörténet és az európai filozófiatörténet bizo-

⁵ A Hugh Blair egyetemi előadásainak 1838-ban megjelent magyar fordításáról szóló könyvismertetésről van szó.

⁶ A párhuzamot a közelmúltban többször bővebben kifejtettem (Mester 2010; 2013).

nyos elemeinek megjelenését be tudjuk mutatni a helyi filozófiai hagyományok történetében, hanem arról is, hogy a szóban forgó filozófusok meg is konstruálták saját közösségüket mint modern értelemben vett nemzetet, gondolataik interpretációja pedig hozzájárul annak az európai eszmei vonulatnak a mélyebb megértéséhez, amelyhez tartoztak.⁷

Nacionalizmustörténet és filozófiatörténet összevetése, a filozófia és a szellemi élet más területei, jelesen az irodalom párhuzamainak feltárása azt is megmutatta, hogy a korabeli szellemi életben milyen nagy jelentősége volt a *kommunikációs közegre* való reflexióknak. A műfajokról szóló irodalmi vita szövegeinek figyelmesebb olvasásakor kitűnik, hogy az esztétikai szempontok mögött a modern nyilvánosság szerkezetének a megragadási kísérletei állnak, gondolják bár el ezt a darabot együtt néző és hallgató színházi közönség vagy az ugyanazon mű példányait egymástól függetlenül befogadó olvasóközönség mintájára. A magyar filozófiáról szóló viták elemzése pedig elképzelhetetlen annak figyelembevételével, hogy ezek résztvevői az iskolai disputák világából kilépve, új közegben szólalnak meg. A következő részben röviden kitérek a nyilvánosság szerkezetváltásának a kutatásunk tárgyidőszakában végbement azon aspektusaira, amelyek a nemzeti filozófia fogalmának előfeltételei.

3. A nyilvánosság szerkezetváltásának kanti értelmezése és kelet-közép-európai következménye

A modern értelemben vett nemzeti kultúrák megjelenése nem független a nyilvánosság szerkezetének attól az átalakulásától, amelyre Immanuel Kant tette meg máig figyelemre méltó teoretikus reflexióit.⁸ Amikor Kant egyfelől *iskolafilozófiáról* és *világpolgári értelemben művelt filozófiáról*, másfelől *az ész nyilvános* és *magánhasználatáról* beszél, e megkülönböztetések közvetlen összefüggésben állnak saját élethelyzetével és az őt körülvevő, átalakuló kommunikációs rendszerekkel. A mindennapi tevékenységében a hagyomány és a hatalom megszabta tanrendet követő német egyetemi professzor megtapasztalja az egyetemtől független, könyvkiadókra és főként folyóiratokra épülő nyilvánosság, az e közegben művelhető filozófia felszabadító erejét. A világpolgári módon művelt, szándéka szerint az egész emberiségnek szánt filozófia azonban a nemzeti nyelvek szélesebb, demokratikusabb, ám értelemszerűen földrajzilag és nyelvek szerint tagolt olvasóközönségének kommunikációs közegében találja magát, és maga is részesévé válik valamely modern nemzeti kultúra megteremtésének,

⁷ A reformkori filozófiai gondolkodás szerepét a modern nemzet alakításában részletesen elemzem újabb írásomban (Mester 2016. 76–79).

⁸ A kérdésre a közelmúltban több ízben részletesebben is kitértem, legutóbb lásd: Mester 2016. 73–76; itt csupán röviden van módom utalni a jelenségre.

miközben számolnia kell az övétől eltérő nyelveken olvasó európai közönségekkel való kommunikáció új keletű nehézségeivel. Még olyan fejlett filozófiai kultúrával és nagy terjedelmű olvasóközönséggel rendelkező nemzetek esetében is gondot okoz a kommunikáció szerkezetének átalakulása, mint a német. Jól tükrözik ezt a helyzetet Fichte arra vonatkozó szavai, hogy (egyetemes) gondolatait *legalább* addig a határig szeretné elterjeszteni, ameddig a német nyelv elér (Fichte 1976. 59–60), vagy a kantianusok első nemzedékének arra vonatkozó, vitatható sikerű törekvései, hogy Kant kritikai korszakának fő műveit latinul is hozzáférhetővé tegyék a németül nem olvasó európai közönség számára.⁹

E kommunikációs fordulat kapcsán tehát az európai kultúra egészében ugyanazok a problémák jelennek meg, ám ezen belül a kelet-közép-európai helyzet mégis sajátos; hiszen itt a latinról a nemzeti nyelvekre való átállás a filozófiában viszonylag gyorsan, egy nemzedék életében ment végbe, következményei pedig mindenki számára azonnal érezhetőek voltak. A franciákkal és a németekkel ellentétben senki nem gondolhatta komolyan a térségben, hogy nemzeti nyelve, amelyen éppen csak elkezdtek megjelenni filozófiai művek, egyszersmind az egyetemes filozófia fő, ha nem egyetlen nyelvévé válik. Térségünk *világpolgári módon* filozofálni kívánó szerzője, az őt körülvevő nyelvi és intézményi környezet miatt, élesebben érezte a kommunikációs fordulat következményeit, és ezért néha talán kortársai és a filozófiatörténész számára is értékes reflexiókat tudott adni rá. A létrejött paradox állapotot korábban *világpolgári értelemben vett nemzeti filozófiának* neveztam (Mester 2004). A 19. század elejének kelet-közép-európai filozófusai változatos módon próbálkoztak annak a nem várt helyzetnek az értelmezésével, amelyben a kommunikációs fordulat után benne találták magukat. Egyszerre kellett elhelyezniük tevékenységüket az európai filozófiai trendek és a modern nemzeti kulturális törekvések közegeiben. Annak egy része, ami számukra intellektuális és nemzeti identitásuk húsba vágó kérdé-

⁹ Friedrich Gottlob Born lipcei professzor 1796 és 1798 között tette közzé négy kötetben a kanti kritikai filozófia fő műveinek latin fordítását, Kanttal folytatott levelezésének tanúsága szerint kifejezetten azért, hogy a filozófia nagy fordulópontjaként fölsímt kritikai filozófiát a partikuláris német kultúra közegeiből a latin révén az egyetemes európai filozófia diskurzusaiba emelje be. Más kérdés, hogy a korának jó latin stílusztájaként számon tartott Kant nem volt teljesen megelégedve a fordítás terminológiájával. Born professzor áldozatos vállalkozása egyébként is némileg elkésett: hiába jelent meg viszonylag hamar, már néhány évvel azután, hogy a benne szereplő legkésőbbi mű németül napvilágot látott; a Kant filozófiájáról szóló latin nyelvű diskurzus fontos munkái ugyanis már korábban megjelentek, vagy német nyelvű Kant-idézetekkel tarkítva, vagy szerzőjük fordításában citálva az elemzett szövegrészeket. A magyar Kant-vita legfontosabb latin nyelvű munkái például 1792-ben, illetve 1797-ben jelentek meg Rozgonyi József, illetve Horváth Keresztély János tollából. Rozgonyi minden hivatkozott irodalomra igyekezett saját latin fordításában utalni, Horváth művében viszont minden Kant-idézetet eredetiben, az antikváral szedett szövegből kiemelkedve, német fraktúr betűkkel jelent meg.

se volt, bizonyos módosulásokkal ma is kultúráink fontos problémája, más része viszont mára már csupán bonyolult módszerekkel rekonstruálható történeti és filozófiatörténeti jelenséggé vált. Az ebben a közegben létrejött művek vizsgálata ezért mára olyan sajátos filozófiatörténeti feladat lett, amelynek eredményei segítségére lehetnek a jelen kulturális önmegértésének, önértelmezésének is.

4. A kelet-közép-európai összehasonlító filozófiatörténet szükségessége

Ennek a feladatnak a sikeres végrehajtására volna szükség a *kelet-közép-európai összehasonlító filozófiatörténet* fogalmának és szemléletmódjának a bevezetésére, módszertanának kidolgozására. Az ilyen típusú kutatásoknak nem kell föladniuk a regionális filozófiai hagyományok nemzeti narratíváit, sőt ezek a nemzeti szintű elbeszélések ebben a keretben csak nyerhetnek önmegértésük tekintetében. Az egyik izgalmas vizsgálati terület ugyanis éppen az lehet, hogy a térség közös, bár azon belül figyelemre méltó regionális sajátosságokkal rendelkező iskolafilozófiai hagyományából hogyan válnak ki az egyes *nemzeti filozófiák*, rendre más típusú filozófiai válaszokat adva azokra a kérdésekre, amelyek ugyanabból a főntebb tárgyalt kommunikációs szerkezetváltásból erednek. A kötet szerzői közül a 19. századi cseh, szlovák és magyar filozófiatörténet összehasonlító vizsgálatának terén Mészáros Andrásnak voltak az utóbbi időben főként nézőpontjukban, módszertani tekintetben újat hozó, mindenképpen továbbfolytatandó kutatási eredményei (Mészáros 2014, különösen a *Közép-európai kontextusban* című tanulmányblokk, 113–204).

Miután legalábbis valamilyen vázlatát adtuk a térség nemzeti filozófiai keletkezéstörténetének és tipológiájának – amitől ugyancsak messze vagyunk a kutatások jelen fázisában –, föl tudjuk majd mérni, hogy *mettől meddig* lehet egyáltalán értelmes leíró fogalomként használni ezt a terminust. Természetesen nem lehetünk meg a kutatás során a tárgy jelentős részét képező nemzeti filozófia jelenségére vonatkozó előzetes hipotézisek nélkül. Korábban, mint jelen írásom elején már jeleztem, többször kifejtettem saját álláspontomat; mely szerint a két világháború közötti nemzetkarakterológiák irodalma már nem sorolható ide, hanem külön, új jelenségként tárgyalandó, legalábbis az általam kutatott magyar anyagban. A *nemzeti filozófia* terminusát így jó közelítéssel a *hosszú 19. század* fogalmaként határozhatjuk meg.¹⁰ Azzal azonban, hogy időhatárok

¹⁰ Regionális és időbeli eltérések természetesen itt is lehetségesek. E kötetben például Erika Lalíková elemzi tanulmányában a nemzeti filozófia fogalmának megítélését a *kortárs* cseh filozófiában. Térségünk összehasonlító filozófiatörténetének egyik feladata annak a vizsgálata, hogy vajon itt csupán a 19. századi terminusnak, vagy magának a kulturális jelenségnek a továbbéléséről van szó, illetve hogy miként magyarázhatjuk a

közé szorítottuk a *nemzeti filozófia* fogalmát, még nem tűnt el a lokális filozófiai hagyományok nemzeti szintű elbeszélésének a lehetősége a hosszú 19. századon kívül sem. Az, hogy a filozófia nemzeti szintű narratíváinak megalkotása meddig számít majd értelmes vállalkozásnak a nemzeti filozófia fogalmának megjelenése *előtt* és *után*, természetesen vita tárgya lehet, *ma* azonban valószínűleg még nem juthatunk el komolyan vehető előrejelzésig ezen a téren. Az egyes nemzeti filozófiai hagyományoknak a saját nemzeti kultúrájukon belüli helyét is akkor tudjuk majd igazán fölmérni, ha össze tudjuk hasonlítani a filozófiai elemek szerepével más, hasonló helyzetű és fejlődéstörténetű nemzeti kultúrákban. Helyi filozófiai hagyományainknak az egyetemes filozófiatörténethez való viszonyát is segíthet újrapozicionálni a kelet-közép-európai regionális szemlélet meghonosítása. A nemzeti szintű filozófiai hagyományokat és a filozófia történetének nagy trendjeit közvetlenül, a térség párhuzamaira való tekintés nélkül megkísérlő módszer ugyanis az esetek többségében arra vezet, hogy leegyszerűsített hatástörténeti, recepciótörténeti sémában gondolkodjék a filozófiatörténész minden a keze közé kerülő filozófiai szövegről. Számot kell vetnünk az utóbbi évtizedekben a fő európai filozófiai trendek hatástörténete iránt megéledő érdeklődéssel is. A filozófiatörténet-írás tipikus, ebbe a műfajba tartozó kötetében általában egy nyugati, mondjuk brit kutató adja meg az értelmezési kereteit valamely brit klasszikus kontinentális recepciójának, majd ezt követik a kontinentális, köztük térségünkben élő kutatóknak a látni valóan az egymással való konzultáció, sőt, az egymás írásainak ismerete nélkül elkészített egyes esettanulmányai.

A hatástörténeti keret kizárólagos alkalmazása a felelős azért, hogy éppen az eredeti teljesítményre törekvő, koruk nagy filozófiaival szemben kritikát megfogalmazó alkotói és művei találják meg nehezen a helyüket a filozófiatörténeti elbeszélésben. A magyar filozófiatörténetben jó példája ennek a magyar Kant-vita Kant-kritikus protagonistája, Rozgonyi József.¹¹ A recepciótörténeti megalapozású elbeszélésbe a sárospataki professzor úgy fér csak bele Kant bírálójaként, ha az értelmező keres olyan német Kant-bírálot, akiknek a recepciójaként értelmezhető a munkássága. Ehhez komoly erőszakot kell tenni a német filozófiatörténeten: össze kell mosni a fiatal, kantianus és a kései, Kanttal meghasonlott

cseh és a magyar, illetve más kelet-közép-európai filozófiai kultúrák szétfejlődésének ezt az újabb példáját.

¹¹ Rozgonyi József életművének megközelítéseit a magyar filozófiatörténet irodalmában módszertani szempontból igen tanulságos eseteknek gondolom, ezért többször hoztam már föl ezeket példaként (lásd például Mester 2012). Legutóbb *A Kantról szóló korai magyar filozófiai diskurzus fordulópontja* című, a Debreceni Egyetem által „Amennyiben szellemi lények vagyunk” *Immanuel Kant (1724–1804)* címmel 2014-ben szervezett Kant-konferencián elhangzott előadásomon tértem ki rá bővebben. Előadásom tanulmánnyá bővített változata a konferencián elhangzott előadásokon alapuló tanulmánykötet részeként sajtó alatt van.

Reinhold álláspontját, Jakob hallei kantiánus professzort azonosítani kell a Jacobi testvérek egyikével, ennek során többek között a német Kant-diskurzus olyan kötetét vagyunk kénytelenek Kant-ellenes iratnak tekinteni, amely magának Kantnak az egyetértő bevezetőjével jelent meg. A végeredmény ellentmond ugyan a filozófiatörténet addig tudott tényeinek, új tényeket vagy a régiek gyökeresen új értelmezését sem nyújtja, ám mégis elfogadhatónak tűnik, hiszen megfelel a bevett a recepciótörténeti értelmezési sémának. Nem jár jobban szerzőnk, ha nem a német, hanem a gondolkodásának valóban jobban megfelelő brit filozófia befogadjaként tárgyalják. Abból, hogy Kantot Hume-ra redukálja, majd Thomas Reid kritikáját Hume okságfelfogásáról kiterjeszti Kantra, a befogadás és a hatástörténet sémáiban elbeszélve mindössze annyi marad, hogy Rozgonyi jól ismerte a tizennyolcadik századi skót gondolkodókat, így előkelő hely illeti meg a közép-európai *Hume-recepcióban*. Ha majd megjelenik olyan nemzetközi kutatási terv, amely Thomas Reid és általában a skót *common sense*-filozófia kontinentális recepciójára összpontosít, ennek keretében nyilván megírható lesz majd Rozgonyi gondolkodásának filozófiatörténeti feldolgozása ennek az újabb hatástörténeti láncnak a szempontjai szerint is. Természetesen minden lehetséges hatástörténeti szálon elindulva értékes történeti adalékokat szolgáltató munkákat lehet írni, noha az egyes hatástörténeti szálak követése nem kecsket azonos súlyú eredményekkel. (Rozgonyi esetében például valószínűleg az utolsóként említett, skót *common sense*-filozófiai hagyomány keretében való elhelyezés járna a legtöbb eredménnyel, érdekes, hogy mindmáig éppen ez a legjáratlanabb út.) Annak a szerepnek a megvilágítására azonban, amelyet Rozgonyi a magyar Kant-vitában betöltött, elégtelen a recepciótörténeti szemléletmód, ugyanakkor a hatástörténeti szálak mellőzésével nem lehet értelmesen megírni a magyar Kant-vita történetét sem. Az egyes recepciótörténeti szálak és az egyes, nemzeti filozófiai kultúrákon belül lezajlott események, például viták elbeszélésének pedig hosszabb távon, nagyobb léptékben nem sok értelmük van kelet-közép-európai összehasonlító filozófiatörténeti elemzés nélkül. Valamely egyetemes filozófiai irányzat helyi recepciójának sajátosságait akkor érthetjük meg, ha össze tudjuk vetni a recepciók párhuzamos helyi történeteivel, és a helyi kultúrákban lefolyt filozófiai viták értékelése is kétes, ha nem tud elszámolni a kor szomszédos kultúrákban lezajlott hasonló vitáinak elemzésével.

5. A magyar eset sajátosságai: kantiánus fogalmi keret, a Magyar Tudós Társaság biztosította intézményi háttér és a történeti kánon megalkotásának elsődlegessége

A nemzeti filozófia geneziséét vizsgáló kelet-közép-európai összehasonlító filozófiatörténeti kutatásokhoz a magyar filozófiatörténet-írás, legalábbis azokban a témákban, amelyekkel magam is foglalkoztam és foglalkozom jelenlegi kuta-

tási programomon belül, alapjában két, másoknak is tanulsággal szolgáló sajátosság föltárásával járulhat hozzá. Mindkettő a *nemzeti filozófiák* megjelenését eredményező, főntebb tárgyalt kommunikációs váltásnak esetünkben speciális formájából adódik. Ezt a formát egy történeti és egy intézményes feltétel jellemzi. A történeti körülmény az a véletlennek tűnő, ám később fölöttébb nagy jelentőségűnek és termékenynek bizonyuló egybeesés, hogy a kommunikáció szerkezetének az az átalakulása, amellyel kapcsolatban főntebb Kant megnyilatkozásaira utaltam, nálunk a magyar Kant-vita (1792–1822) idején következett be, és éppen a Kant-vita résztvevőinek a szövegei az átalakulás legfontosabb dokumentumai. A vita elejét, mint tudjuk, az európai szakmai nyilvánosságnak szóló önálló, latin nyelvű kötetek jellemzik, míg a végét *ugyanazon szerzők* magyar nyelvű szakcikkei az időközben létrejött magyar tudományos időszaki sajtóban. Itt a kommunikációs fordulat saját teoretikus reflexiójának a közvetlen érintkezése érdemel figyelmet Kant ugyanerre a helyzetre vonatkozó értékelésével. Az intézményes feltétel a *Magyar Tudós Társaság* létrejötte, amely éppen az új típusú tudományos kommunikációs rendszer szervezését, moderálását és támogatását tekintette egyik fő feladatának.

Ezekből a feltételekből következik az az új kommunikációs helyzetre való intézményesült reflexió, amely gyakran használ kanti eredetű fogalmakat. Ennek leglátványosabb példája az Akadémia *nemzeti filozófia*-vitája 1847 nyarán (Szilasy 1847), amelyet a szakirodalomban először az e kötetben is szereplő Percz László elemzett bővebben (Percz 1992). A kezdeményezés célja az volt, hogy intézményes keretek között, mintegy akadémiai állásfoglalással határozzák meg a nemzeti filozófia mibenlétét. A megtárgyalt előterjesztésben javasolt fogalomrendszer Kant egyik terminuspárjának módosított, finomított változata, amelyben az *iskolafilozófia* és a *világfilozófia* közötti fokozatokként megjelenik az *egyéni* és a *nemzeti* filozófia. Egyéni filozófiának a filozófiai hagyomány pusztá iskolai továbbadásán *túlmenő*, ám önálló rendszer megfogalmazásáig el *nem* jutó filozófiai tevékenységet tekintették, *nemzeti filozófiának* pedig azt, ami valójában, célja és tartalma szerint *világfilozófia* lenne, ám (magyar) nyelve és a teoretikus elemzés alapjául szolgáló, a magyar kultúra, politika és gazdaság tényeiből összeálló jelenségvilág nemzeti érdekűvé teszi, illetve befogadóit nemzeti keretek között tartja. Ritkán jelenik meg ilyen tisztán a korban a filozófiát világpolgári értelemben művelni kívánó, ám önmagát eközben hirtelen egy élesen körülhatárolt nemzeti nyelvű kultúra feltételei között találó, tipikus 19. századi kelet-közép-európai gondolkodó önreflexiója.

A sajátos intézményes háttérnek köszönhető, hogy a magyar filozófia önmeghatározása kezdettől fogva hangsúlyosan saját filozófiatörténeti narratívumának megfogalmazása iránti igényként jelentkezik. Már a Magyar Tudós Társaság 1831-ben kiírt pályakérdése is elsősorban történeti feladatként, kanonizálási kérdésként fogja föl a filozófia és a nemzeti kultúra viszonyának problémáját. Almási Balogh Pál nyertes pályaművétől kezdve a fontosabb válaszkísérletek

jól illeszkednek általában a 19. század historikus világképébe, közvetlenül az Akadémia inspirálta különböző történetírási tervezetek sorába.¹² Ebből a kiinduló helyzetből erednek filozófiatörténet-írásunk erősségei és hiányosságai is. A magyar filozófiatörténeti hagyomány kezdetben nem olyan „rövid gyökerű”, mint az anyanyelvűséget és az irodalom önelvűségét előtérbe helyező 19. századi irodalomtörténet-írás, hiszen nem rekeszti ki magából a magyarországi latinság filozófiai szövegeit; viszont később sok tekintetben átveszi az irodalomtörténet szemléleti elemeit, és akkor is megtartja, amikor azok eredeti helyükön már korszerűtlennek számítanak. Éppen ezért fontos a párhuzamok feltárása mind a magyar filozófiatörténet és a történeti jellegű társdiszciplínák, mind a különböző kelet-közép-európai nemzeti szintű filozófiatörténetek között. A saját módszertan kidolgozása és tudatos alkalmazása lehet kutatási területünkön minden továbblépés alapja.

* * *

A kutatásunk keretében indult *ergo* könyvsorozat első, kétrészes darabjának (Neumer 2015a–b) első fele az önazonosság és az identitásváltás problematikáját járja körül nemzeti, nyelvi és vallási tekintetben, összefüggésben a modernitás kérdéseivel, sajátosan kelet-közép-európai, azon belül magyar nézőpontból. A második rész, támaszkodva a magyar filozófusoknak a szóbeliség–írásbeliség témakörével kapcsolatos elgondolásaira, a kommunikációs médiumok történelmi váltásaira és ennek teoretikus és művészi feldolgozására összpontosít, megőrizve a kelet-közép-európai, ezen belül a magyar nézőpont megjelenítésének elsődlegességét; miközben a sorozat első darabjának mindkét fele arra törekszik, hogy ezt a magyar nézőpontot új nemzetközi kontextusokba állítva jelenősen át is alakítsa.

A sorozat szerkesztését kezdeményezőjének, projektünk szenior kutatójának, Neumer Katalinnak tragikus halála után a jelen kötettől kezdve én veszem át. Az identitás, a modernitás és a mediális váltások általánosabb kérdései után e kötet a szűkebb értelemben vett filozófiatörténet kérdéseire összpontosít. Kutatásunk munkamódszeréből eredően minden tervezett tanulmánykötet írásainak első változatai a projekt keretében szervezett konferenciákon, előadásként hangzanak el első változatukban annak érdekében, hogy a nyomtatott változat már tükrözhesse a szakmai viták eredményeit is. Könyvsorozatunk első, kétrészes darabját az MTA Bölcsészettudományi Kutatóközpontja Filozófiai Intézetében tartott konferencia előzte meg. A jelen kötetet intézetünk és Szlovákiai Magyar Akadémiai Tanács, a Comenius Egyetem BTK Magyar Nyelv és Irodalom Tanszéke közös szervezésében, a Bél Mátyás Intézet és a Konstantin Filozófus Egyetem Közép-európai Tanulmányok Kara közreműködésével 2015. november 13–14-én

¹² Bővebben lásd Mester 2015a, 2015b.

Nyitrán tartott konferencia előadásai és az azokban kifejtett tézisekről folytatott vita készítette elő. A kötetben szereplő tanulmányok majdnem mindegyikének volt konferencia-előadásként elhangzott változata; a két kivétel Losonc Alpár és Turgonyi Zoltán írása, akik szervezési okokból nem tudtak részt venni a nyitri konferencián. A kötet saját bevezető tanulmányommal együtt húsz írást tartalmaz, négy tematikus csoportba sorolva. A tanulmányok szerzői elsősorban a magyar filozófia szemszögéből közelítik meg tárgyukat, ám mindig valamilyen sajátos szempontból figyelnek a magyar, az ezzel párhuzamos más, térségünk-ből származó nemzeti, illetve az egyetemes filozófiatörténeti elbeszélések illeszkedésének kérdéseire. Az első blokk kutatásunk tárgyának alapkérdéseit, a nemzeti filozófia és Kelet-Közép-Európa fogalmának mibenlétét problematizálja. Erika Lalíková tanulmánya igen hasznos, a magyar témákkal foglalkozó kutató szemhatárát kiterjesztő betekintést nyújt a nemzeti filozófia fogalma körül forgó kortárs cseh filozófiai irodalomba. Mészáros András, továbbgondolva az elmúlt években folytatott kutatásait, a magyar filozófiatörténet-írás bevett kereteinek újragondolására tesz javaslatot. Gurka Dezső, építve a magyar Fichte-recepció és különösen a magyar schellingianusok munkásságáról szóló korábbi elmélyült kutatásaira, a recepciótörténet és a nemzeti szintű filozófiatörténeti elbeszélések bonyolult kapcsolatát elemzi az említett példákon keresztül. Losonc Alpár és Kovács Gábor a Közép-Európa, Kelet-Európa és Kelet-Közép-Európa terminusok értelmezésére vállalkoznak, Losonc Alpár Szűcs Jenő klasszikussá vált elméletének kritikáján keresztül, Kovács Gábor pedig átfogó képet nyújtva a két világháború közötti népi mozgalomnak a régióról alkotott vízióiról.

A második tanulmányfüzér a nemzeti filozófia megjelenése előtti magyarországi filozófiai hagyományokat taglalja, szerzők és művek határhelyezeteit bemutatva. Simon József Christian Francken Erdélyben írott, a filozófiai ateizmusig eljutó 16. századi munkáit elemzi, Guba Ágoston egy évszázaddal későbbi témát választva az eperjesi Czabán Izsák atomizmusát helyezi az eddig tudottól eltérő nemzetközi keretbe, Percz László pedig, átlépve a 18. századba, Bessenyei György szerepfőlfogását értelmezi újra az irodalom és a filozófia határán, tanulsággal az életmű későbbi történeti feldolgozásának módszertanára is. Egyed Péter a felvilágosodás más típusú alakjait vizsgálja szintén szerepfőlfogásukat, értelmiségi életpályáikat állítva a vizsgálódás középpontjába. Fórizs Gergely elmélyült esztétikatörténeti kutatásaira támaszkodva a Magyar Tudós Társaság 1840-es pályázatára érkezett szövegekben fedez föl nyelvi, terminológiai és a nyilvánosság szerkezetét is érintő fordulópontot.

Az ezt követő, legnagyobb terjedelmű fejezet voltaképpen már a magyar filozófiai hagyománynak a nemzeti filozófia fogalmának érvényessége *utáni* korszakáról közöl esettanulmányokat. Holovicz Attila Posch Jenő munkásságát helyezi el a korabeli nemzetközi szellemi irányzatok között, felderítve Posch munkamódszerét, amelynek révén sajátosan kapcsolódott a bőven, ám szelektíven idézett szakirodalom általa kiválasztott elemeihez. Székely László Palágyi Menyhért né-

metországi munkásságát, a német szellemi közegben való helykeresését elemzi. Somos Róbert arra vállalkozik, hogy elméleti igénnyel tárja föl a partikularitás és egyetemesség viszonyát Pauler Ákos munkásságában. Az egyes életműveket illető vizsgálódásokat tartalmazó írások után Varga Péter András tanulmánya arra vállalkozik, hogy föltárja a korai fenomenológiai mozgalom és a magyar filozófiai élet kapcsolathálóját, kitérve Pauler Ákos, Alexander Bernát, Révész Géza és Enyvvári Jenő munkásságára, szakmai kapcsolataira. Horváth Pál és Turgonyi Zoltán a kor katolikus gondolkodásának alakulásáról adnak körképet. Horváth Pál Dudek János, Prohászka Ottokár és Schütz Antal, a pesti egyetem dogmatika tanszékének egymást követő professzorainak gondolkodását értékeli, Turgonyi Zoltán pedig a nemzetközi szinten leginkább elismert magyar neotomista gondolkodó, Horváth Sándor természetjogi elméletét rekonstruálja.

Az utolsó tanulmányblokk írásai variációkat nyújtanak a magyar filozófiai hagyomány egyes elemeinek a második világháború utáni sorsára. Szapu Marianna Igor Hrušovský és Polányi Mihály tudományfelfogását hasonlítja össze, Szűcs László Gergely aprólékos munkával rekonstruálja a Kádár-korszak magyar filozófiai életének a mindenkori nemzetközi trendekről való tájékozódását, orientációs pontjait, Laczkó Sándor pedig a Bibó Istvánnal együtt indult, belső emigrációba kényszerülő szegedi jogbölcselelő, Szabó József diktatúra alatti és rendszerváltás utáni életének és munkásságának elemzésén keresztül fest nem túl szívderítő képet egy bölcséleti hagyomány kényszerű megszakítottság utáni folytathatóságáról.

Irodalom

- Almási Balogh Pál 1835. Felelete ezen kérdésre: Tudományos művelődésünk története időszakonként mit terjeszt elénkbe a' philosophia állapota iránt; és tekintvén a' philosophiát, miben 's mi okra nézve vagyunk hátrább némely nemzeteknél? *Philosophiai pályamunkák*. Budán, Magyar Tudós Társaság. XI–XVI, 1–211.
- Erdélyi János 1981. A bölcselet Magyarországon. In Erdélyi János: *Filozófiai és esztétikai írások*. Budapest, Akadémiai. 197–295; jegyzetek: 952–959.
- Fichte, Johann Gottlieb 1976. A tudás emberének rendeltetéséről. Fordította Berényi Gábor. In Fichte, Johann Gottlieb: *Az erkölcsstan rendszere*. Budapest, Gondolat, 48–60.
- Kovács Gábor 2004. *Az európai egyensúlytól a kölcsönös szolgáltatások társadalmáig: Bibó István a politikai gondolkodó*. Budapest, Argumentum Kiadó – Bibó István Szellemi Műhely (*Eszmetörténeti Könyvtár*, 3).
- Mester Béla 2004. Nemzeti filozófia – in sensu cosmopolitico. *Kellék*, 24. sz. 125–136.
- Mester Béla 2006. A magyar politika-filozófia elmaradt fordulata. In Valastyán Tamás (szerk.) *A totalitarizmus és a magyar filozófia: Tanulmányok*. Debrecen, Vulgo. 117–129. (*Memento könyvek*, 1).
- Mester Béla 2010. A rendszeralkotás terhe. In Bárczi Zsófia, Katarína Račeková (szerk.) *Piaristická a neotomistická tradícia II. – Piarista és neotomista hagyomány II*. Nitra, Univerzita Konštantina Filozofa v Nitre. 5–18.

- Mester, Béla 2012. Toward a Central-European Comparative History of Philosophy. After Chamaerae of National Philosophies – the Hungarian Case. *Synthesis Philosophica*, 27/2(54). 269–283.
- Mester, Béla 2013. “System” in Philosophy as a Consequence of the Institutional Context of Universities. *Synthesis Philosophica*, 28/1–2(55–56). 97–105.
- Mester Béla 2015a. A „nemzeti filozófia” virágkora és bukása a 19. századi magyar kultúrában. In Neumer Katalin (szerk.) *Identitások és médiák. I. Identitások és váltások*. Budapest, MTA Bölcsészettudományi Kutatóközpont, Filozófiai Intézet – Gondolat Kiadó. 93–116.
- Mester Béla 2015b. A magyar filozófiatörténet elbeszélésének megformálása az egyetemes filozófiatörténet és a kulturális nemzetépítés kontextusában: Almási Balogh Pál vállalkozása. *Korall*, 62. sz. 16. évf. 54–74.
- Mester Béla 2016. *A 19. századi nemzet mint filozófiai program*. In Hörcher Ferenc – Lajtai Mátyás – Mester Béla (szerk.) *Nemzet, faj, kultúra a 19. században Magyarországon és Európában*. Budapest, MTA Bölcsészettudományi Kutatóközpont Történettudományi Intézet. 71–90. (*Tanulmányok a nacionalizmus kultúrtörténetéből*, 2).
- Mészáros András 2014. *Széttartó párhuzamok. Esettanulmányok a magyar filozófia történetéből*. Pozsony, Kalligram.
- Neumer Katalin (szerk.) 2015a. *Identitások és médiák. I. Identitások és váltások*. Budapest, MTA Bölcsészettudományi Kutatóközpont, Filozófiai Intézet – Gondolat Kiadó.
- Neumer Katalin (szerk.) 2015b. *Identitások és médiák. II. Médiák és váltások*. Budapest, MTA Bölcsészettudományi Kutatóközpont, Filozófiai Intézet – Gondolat Kiadó.
- Perecz László 1992. A nemzeti filozófia születése. (Egy 1847-es akadémiai vitáról). *Gond*, 1/2. 29–35.
- Perecz László 2008. *Nemzet, filozófia, „nemzeti filozófia”*. Budapest, Argumentum Kiadó – Bibó István Szellemi Műhely. (*Eszmetörténeti Könyvtár*, 7).
- Smetana, Augustin 1850. *Die Katastrophe und der Ausgang der Geschichte der Philosophie*. Hamburg, Hoffmann und Campe.
- Štúr, Ľudovít 2012. A szlávok és a jövő világa. Fordította Földes Zsuzsanna. In Ľudovít Štúr: *A szlávok és a jövő világa. Válogatott írások*. Kalligram, Pozsony. 248–414.
- Szontagh Gusztáv 1839. *Propylaeumok a magyar philosophiához*. Budán, Magyar Kir. Egyetem.
- Szilasy János 1847. Lehet-e magyar philosophia? *Magyar Akadémiai Értesítő*, 7/6. 152–154.
- Szontagh Gusztáv 1843. *Propylaeumok a társasági philosophiához, tekintettel hazánk viszonyaira*. Budán, Emich Gusztáv.
- Szontagh Gusztáv 1855. *A magyar egyezményes philosophia ügye, rendszere, módszere és eredményei*. Pest, Herz János.
- Szontagh Gusztáv 1981. Blair Hugo retorikai és esztétikai leckéi. In Szalai Anna (szerk.) *Tollharcok. Irodalmi és színházi viták 1830–1847*. Budapest, Szépirodalmi Kiadó.
- Velkey Ferenc 2016. Nemzetértelmezések/hungarus-érvek a „Sprachkampf” két vitahelyzetében. Párhuzamok és eltérések Széchenyi és Szontagh kísérleteiben. In Hörcher Ferenc – Lajtai Mátyás – Mester Béla (szerk.) *Nemzet, faj, kultúra a 19. században Magyarországon és Európában*. Budapest, MTA Bölcsészettudományi Kutatóközpont Történettudományi Intézet. 192–237. (*Tanulmányok a nacionalizmus kultúrtörténetéből*, 2).

A „NEMZETI FILOZÓFIA” ÉS KÖZÉP-EURÓPA, KELET-EURÓPA, KELET-KÖZÉP-EURÓPA

ERIKA LALÍKOVÁ

Pozsonyi Comenius Egyetem Bölcsészka Filozófiai és Filozófiatörténeti Tanszék

A „nemzeti filozófiák” koncepciói mellett és ellen felsorakoztatott érvek a kortárs cseh filozófusok műveinek tükrében*

A *nemzeti filozófia* kifejezés, ahogy arra Mészáros András is utal, kétféleképpen értelmezhető:

Az egyik a 19. századi magyar, szlovák és lengyel gondolkodásnak azon törekvéseihez kapcsolódik, amely a nemzeti jelleget kifejező és nemesítő, sajátos filozófiai gondolkodás kialakítását tűzte ki célul. A másik értelmezési mód értéksemleges, és az egyes nemzeti kultúrák keretében művelt filozófiát jelenti (ebben az értelemben beszélhetünk például német vagy angol filozófiáról) (Mészáros 2014. 726).

Engedtessek meg, hogy a nemzeti filozófiák létjogosultságával kapcsolatos rövid, kifejezetten töredékes elmélkedésemet az adott fogalom meghatározása nélkül kezdjem. Véleményem szerint a legkifejezőbb és egyben legteljesebb meghatározás Mészáros András fent idézett definíciója, amely a megfigyelőnek egyrészt lehetőséget nyújt a számára fontos pozíció kiválasztására, másrészt tekintetbe veszi a közép-európai régió sajátosságait. Egyúttal lehetővé teszi az utóbbi két század során (meghagyva a régebbi korokhoz való bizonyos mértékű visszatérés lehetőségét) az egyes neves egyéniségek, illetve közösségek sokrétű tevékenysége mögött megbúvó fejlődési irányok feltárását és besorolását.¹ Ter-

* Az írás *Az emberi racionalitás, emocionalitás és méltóság* című VEGA-pályázat keretében jött létre (1/0429/15).

¹ Úgy gondolom, hogy ezt a jellemzést (bizonyos szempontokból) a cseh gondolkodásra is alkalmazni lehet, melyben bizonyos párhuzamokat lehet felfedezni a nemzeti újjászületés korszakában létrejött „nemzeti filozófiák” projektjeivel. Nem feledkezem meg természetesen azokról a tényekről, amelyeket Mészáros professzor említ meg vonatkozó tanulmányában (lásd Mészáros 2014), mint például a cseh filozófiának még a 19. század derekán is jellemző kötődése a német nyelvhez, összefonódása Herbart filozófiájával, valamint Hegel filozófiájának sajátos átvétele – sőt, elutasítása. A probléma, egészében véve, sokkal bonyolultabb, mint azt első pillantásra gondolnánk. Idézzük fel ennek kapcsán Josef Zmr szavait, aki a cseh filozófia herbartizmussal való összefo-

mésztesen többféle szempont, többféle kísérlet létezik annak meghatározására, hogy mit lehet tulajdonképpen megfelelő módon nemzeti filozófiaként meghatározni. A nemzeti újjászületés óta létrehozott műveket végiglapozva nyilvánvaló, hogy ez a fogalom különböző formákban van jelen azoknál a szerzőknél, akik „szétnéztek” a filozófia világában, és teológiai, irodalmi vagy politikai (az esetek többségében társadalmi-politikai) álláspontok felől megközelítve próbáltak magyarázatot találni a filozófiai kérdésekre. A mi szemszögünkől, persze, nem mindegyikükben találunk ihletet. Az álláspontok jelentős részének sarkköve az ébredő nemzeti öntudattal való összetartozás szükségességének kifejezése. Emlékeztetni szeretnék arra, hogy miért tartom fontosnak a nemzeti filozófiai projektek kialakulásának témájához való visszatérést, annak ellenére, hogy napjainkban ezt a megjelölést inkább elutasítják. Egyesekben ez ugyanis túl gyakran veti fel a nemzeti álláspontok hangoztatásának szükségességére való utalást, ezért a többség ezt túlnyomórészt szkeptikusan vagy elutasítóan fogadja. Egyúttal cseh filozófusok (jobban mondva, egy részük) nézeteinek reflexiója alapján kísérletet teszek annak bemutatására, hogy szerintük miként lehet ennek a kérdéskörnek a lényegét és időtállóságát megragadni.

Ahogy már említettem, ez a rész tanulmány csupán egy rövid bevezető egy bonyolult témakörbe, melyet részletekbe menően Mészáros András vázol fel monográfiáiban (Mészáros 2008; Mészáros 2013) és (például a *Filozofia* című folyóiratban) közzétett tanulmányaiban. (Lásd elsősorban: Mészáros 2004a; Mészáros 2004b; Mészáros 2005; Mészáros 2014.) Nincs szándékomban elérhetetlen célokat kitűzni, sem pedig régebbi szerzők írásait összefoglalni, melyek főleg a 19. században alapozták meg a nemzeti filozófiák jövőbeli koncepcióit. Nem azért, mintha nem tisztelném és alábecsülném őket. Inkább az újabb keletű elméletekből kívánok kiindulni, melyek hatása napjainkig érzékelhető. Elsősorban Jan Patočka, Jan Zouhar és Erazim Kohák, valamint Mészáros András és Teodor Münz bizonyos nézeteire támaszkodom, hogy megpróbáljak választ találni arra a kérdésre: szükség van-e a nemzeti filozófiai koncepciók létrehozására tett kísérletre olyan korszakban, amikor a kortárs filozófia színtere valósággal hemzseg az egyéb problémáktól és kihívásoktól.

nódásának kapcsán arra a következtetésre jutott, hogy a 19. század során, nemzetközi alapon, „a kiemelkedő cseh és az osztrák-német egyéniségek együttműködése elsősorban Közép-Európában olyan kedvező értelmiségi légkör létrehozását eredményezte, amely nem elhanyagolható eredményekkel gazdagította az emberi megismerés tárházát. Ezek az eredmények egyúttal meghaladják az azokat létrehozó nemzetek határait” (Zur 1998. 64).

1. Néhány szó (nem csak) a cseh filozófiáról

A szlovák, a magyar és a lengyel filozófiához hasonlóan a (nem csak a legújabb kori) cseh filozófiában is a nemzeti filozófia fogalma lényegi vonásainak meghatározására tett komoly erőfeszítéseknek vagyunk tanúi.² A cseh filozófiai gondolkodásnak szentelt munkáinak egyikében Jan Zouhar megállapítja, hogy a cseh szakirodalomban elsősorban két fogalommal találkozunk, melyeket egyenértékűeknek tartanak ugyan, de nem azok: *a cseh filozófia* (ez az úgynevezett iskolai filozófiát, illetve a „hivatásos” filozófusok munkáinak eredményeit jelenti), illetve *a cseh filozófiai gondolkodás* (ez egy tágabb fogalom, amely azt a tényt fejezi ki, hogy a filozófiai kérdésekről nem csupán filozófusok, hanem gyakran szaktudósok, írók, politikusok stb. is nyilatkoznak). (Lásd Zouhar 2008a. 6.) A cseh filozófia történetének témakörében nemcsak a cseh filozófiai gondolkodásban végbement változások kutatása folyik, hanem egyúttal annak a kérdésnek az elemzése is zajlik, hogy milyen mértékben vette ki a cseh filozófia részét a cseh kultúra és nemzeti élet létrehozásában és kialakításában, figyelmeztet Jan Zouhar.³ A cseh filozófia történetébe nem csupán a cseh, hanem a latin és német nyelven íródott szövegek és beletartoznak. Zouhar professzor rámutat arra a körülményre, hogy a filozófia csehországi fejlődésében gyakran más nemzetek is részt vettek (elsősorban a fehérhegyi csata után, valamint a két világháború között).

Engedjenek meg egy rövid kitérőt. Az úgynevezett nemzeti filozófiák sajátossága azok gyakran túl közvetlen átfonódása a szépirodalommal. Meggyőződésem szerint az „irodalmi háttér”, amely gyakran sajátos és egyedülálló módon előzi meg a filozófiai elmélkedéseket (és az úgynevezett kis nemzetek fejlődésének alapvető jegyei közé tartozik), gyakran meghatározó szerepet játszik a kis nemzetek konkrét fejlődési irányával kapcsolatos kép kialakításában. Ugyanakkor (ahogyan ezt Zvonko Taneski macedón költő, fordító, irodalomtudós és

² Az első jelentősebb törekvésekkel a cseh herbartisták alkotásaiban találkozunk, ezek közé tartoztak például Josef Durdík (1837–1902) és Gustav Zába (1854–1924); később a cseh pozitivisták: František Drtina (1861–1925), František Krejčí (1858–1934); a cseh idealisták, például Emanuel Rádl (1873–1942), vagy a szlovák környezetben ismertebbek, a pozsonyi Comenius Egyetem Bölcsészkarán előadó Josef Král (1882–1978) és Josef Tvrdý (1877–1942), illetve számos más szerző.

³ Jan Zouhar cseh filozófus (1949) jelenleg a brünni Masaryk Egyetem professzora. Számos monográfia és tanulmány szerzője, társszerzője, melyekben (többek között) a cseh filozófiával foglalkozik. Közülük az alábbiakat emeljük ki: *A múlt század vége* (Zouhar 2000); *Cseh filozófia a két világháború között* (Zouhar 2001); *A demokrácia – vita. A cseh filozófia 1918–1938 között* (Zouhar 2005); *A cseh filozófiai gondolkodás története 1968 előtt* (Zouhar 2008); *A cseh filozófia a hatvanas években*. (Zouhar 2009); *Masarykról* (Zouhar 2009); *A cseh filozófia 1945–1948 között* (Zouhar 2013), illetve számos egyéb, a téma szempontjából fontos munka.

egyetemi tanár megállapítja) „sokkal szorosabban összefonódik az egyetemes nemzeti léttel és az aktuális nemzeti-társadalmi kérdésekkel, mint ezt a nagy nemzetek irodalmi [nyújtani] képesek”. (Taneski 2009. 218.) Ez a nézet mind az „irodalom világa”, mind a filozófia szemszögéből igen fontos. Ahhoz, hogy az irodalom és a filozófia a mi környezetünkben is több mint jelentős hatást gyakorol egymásra, gondolom, alig fér kétség. Zvonko Taneskiéhez hasonló véleménynek adott hangot Jan Zouhar is, aki ezzel kapcsolatban így nyilatkozott:

a filozófia és a szépirodalom az emberi szellemi tevékenység két területe, amelyeket nem lehet egymással azonosítani, egyúttal viszont különválasztani sem [...]. Egyes szépirodalmi alkotások, jellegüknél fogva, a filozófiai gondolkodás történetének (tágabb értelemben vett) természetes alkotórészét képezik, úgy, ahogy mi is meghatározzuk a filozófiatörténet fogalmát... (Zouhar 2003. 285).

Zouhar megállapítja:

a cseh gondolkodásra fokozott mértékben érvényes, hogy bizonyos gondolkodásbeli tendenciák nem kell, hogy feltétlenül a filozófián keresztül nyilvánuljanak meg. Bizonyos összefüggésekben azonban éppenséggel a művészeti alkotásokban és azok sokrétű megnyilvánulásaiban ölthetnek időszerű módon testet (Zouhar 2003. 285).

Amennyiben visszatérünk a nemzeti és a cseh filozófia fogalma lényegi vonásainak meghatározásához, úgy azt tapasztaljuk, hogy Erazim Kohák fokozott figyelmet szentelt ennek a kérdésnek.⁴ A filozófia egyfelől az élet céljának, az életre való összpontosítás (az élet értelmének, közérthetőségének) kritikai keresése, amit „egyetemes emberi” feladatnak tekinthetünk, állapítja meg Kohák. A filozófia tartalma azonban nem korlátozódik csupán erre. Véleménye szerint az ember csupán akkor válik „perszónává”, amikor egy bizonyos sorsot és feladatokat, valamint egy bizonyos összefüggésrendszerben működő kapcsolatrendszert vállal fel, írja a *Cseh filozófia keresése* című elmélkedésében. A filo-

⁴ Erazim Kohák (1933) a Bostoni Egyetem és a Prágai Károly Egyetem nyugalmazott professzora. 1949-től az USA-ban élt, 1990-ben hazatért Prágába. Számos monográfia, tanulmány és cikk szerzője, melyekben különböző, nem kizárólag filozófiai kérdésekkel foglalkozik. A presbiteránus egyház lelkészi minőségében nagyszámú teológiai munka fűződik nevéhez. A cseh–szlovák környezetben a környezetvédelmi problémák megfogalmazásában úttörő szerepet játszott. A nemzeti filozófiák koncepciójának felvázolása szempontjából például az alábbi írásai érdemelnek figyelmet: *Orbis Bene Vivendi* (Kohák 2001); *A filozófus szemszögéből, válogatott előadások az 1992–2002. közötti időszakból* (Kohák 2004); *Don Quijote lándzsájával* (Kohák 2010); *A haza és a messiás külföld* (Kohák 2010); valamint *A cseh filozófia nyomában* (Kohák 2012).

zófia sokszínű világunkban úgy is betöltheti szerepét, hogy képes bizonyosfajta kulturális jelzővel ellátott filozófiaként, így például „nemzeti” filozófiaként is létezni. Kohák megállapítja, hogy ebben az esetben nem (szükségszerűen) a népi kreativitásról van szó, ahogy ezt gyakran emlegetik. Továbbá, nincs szó (szükségszerűen) a filozófiával való visszaéléssel egy adott közösség céljainak megvalósítása érdekében. Az „egyetemes emberi lét” kritikai reflexiójáról van szó, amely „egy adott helyzetbe került” (Kohák 2012. 22). A szó szoros értelmében tehát az etnikai jelzővel ellátott filozófia „a közösség létének a gondolatmentes természetességtől a kritikai ön-tudat állapotába való átvezetésére tett kísérlet” (Kohák 2012. 22). A szónak ebben az értelmében Kohák megállapítása szerint tehát kijelenthetjük, hogy a filozófia az emberiség feltételét képezi. Cseh filozófiává (a szó szoros értelmében) akkor válik, amikor elfogadja a felelősséget a nemzet erkölcsi önazonosságáért. Amikor elvállalja azt, amit Patočka „a lélek gondozásának” nevez, amit szlovákra pontatlanul a „lélekről való gondoskodásként” fordítanak.

Kohák emlékeztet arra a tényre, hogy a nemzeti öntudat megerősítésének kérdésével kapcsolatos sorskérdések és feladatok elsősorban a válságidőszakokban, illetve válsághelyzetekben vetődtek fel a gondolkodóknál. Felidézi Jan Hus és Jan Amos Comenius sorsát a vallásháborúk időszakában; továbbá František Palacký és Tomáš Garrigue Masaryk életsorsát a nemzeti emancipáció és nacionalizmus korában. Kissé rejtélyes módon a 20. század derekától tartó korszakot a „csehországi unalom” jelzővel illeti, melynek során úgy tűnt, hogy az élet máshol zajlik (és a filozófia helyett inkább a szépirodalomban, mintsem a filozófiában tükröződött). Kohák szerint ezt a korszakot három, lényegében véve egymástól merőben eltérő filozófus jelképezi: Jan Patočka, Karel Kosík és Milan Machovec. Ennek a három vezéregyéniségnek sikerült áttörni a cseh környezet szűrkeségét és belépni az egyetemes filozófia színterére. Erről így ír:

Ők nem abszolút értelemben voltak a legfontosabbak, ám olyan cseh gondolkodóként tartották őket számon, akik valamilyen módon magukra irányították a világ figyelmét (Kohák 2012. 23).

Munkásságukban szerinte megtalálhatóak a cseh filozófia pozíciójának megerősítéséhez vezető kérdések kutatásához vezető nyomok. Richard Sťahel szlovák filozófus emlékeztet arra, hogy Kohák saját szövegei által fejleszti a Masaryk által megalapított és Rádl, majd később Patočka által továbbfejlesztett hagyományt, mely „a nemzet önreflexióját és a nemzeti eszme megfogalmazását, illetve kritikai elemzését a filozófiai feladatai közé sorolja” (Sťahel 2011. 392).

Kohák emlékeztet arra, hogy amennyiben olyan Patočka-szövegeket keresünk, amelyek az úgynevezett cseh filozófiával és a cseh történelem értelmével foglalkoznak, úgy elsősorban az *O smysl dneška* (A jelen kor értelme) című munkát és a *Was sind die Tschechen? (Co jsou Češi?/Kik a csehek)* című levél-

gyűjteményt érdemes megemlíteni. Jungmann és Bolzano nézeteiből kiindulva, amint ez a fenti munkák részletes elemzésénél kiderült, valamint például T. G. Masaryk szövegeinek áttanulmányozása után annak lehetünk tanúi, hogy a neves cseh fenomenológus főleg az *O smysl dneška* című tanulmányában kísérletet tett a cseh filozófia, illetve – ahogy Kohák is megállapította – a cseh nemzeti filozófia koncepciójának előterjesztésére. Jan Patočka a *Pokus o českou národní filosofii a jeho nezdar* (A nemzeti filozófia létrehozására tett kísérlet és annak kudarca) című munkájában hangsúlyozta, hogy a filozófia a fogalom helyes meghatározása esetén csak bizonyos társadalmakban jön létre, nevezetesen azokban, amelyek közvetlenül vagy közvetetten a görög gondolkodás, annak iskolái és irodalma, népszerűsítése, illetve az azzal folytatott vallási és teológiai viták eredményeként jöttek létre. Nem hagyhatjuk figyelmen kívül a filozófia által meghatározott, vagy legalábbis befolyásolt költészetet, emlékeztet Patočka (2006. 341). Megállapítja, hogy csupán ezen a területen rendelkezünk „igazi alkotó filozófiai gondolkodással, amely abban az értelemben alkotó, hogy felfedezései [...] minden gondolkodót meghatároznak” (Patočka 2006. 341). A fenomenológus Patočka ebben a tanulmányában bemutatja az azzal a feladattal kapcsolatos álláspontját, amelyet a filozófia fokozatosan, mint közvetítő és (bizonyos értelemben) a történelmi fejlődést kiegészítő tényező elfoglalt. A filozófiát kizárólag olyan társadalmak és közösségek fejleszthetik, amelyek

a szabadságnak azzal a különös kétértelmű termékével és koncepciójával összhangban határozzák meg magukat, mint a modern kori európai tudomány és technika” (Patočka 2006. 342).

Csupán ennek árnyékában, írja a szerző, sikerült a történelemnek Európa határain túllépni, és „az egész bolygóra kiterjedő folyamattá válnia”. A folyamatot kísérő filozófiák, véleménye szerint, ettől elválaszthatatlanok. Patočka emlékeztetett azoknak a közösségeknek az egyediségére és sajátosságára, amelyek mint ha a világban zajló fő fejlődési folyamatokon kívül esnének. Éppen ők tesznek fel gyakran kérdéseket a folyamatban játszott szerepükkel kapcsolatban. Olyan gondolati eszközök segítségével teszik ezt, amelyeket valósággal felkínált nekik a „nyugat-európai fő vonulat filozófiája” (Patočka 2006. 342). Patočka megállapította a közismert tény, hogy éppen ebben rejlik az összes szláv nemzet létrejöttének fő kiindulópontja a 19. században. Hasonló nézettel találkozunk Teodor Münznél,⁵ aki többször kiemelte azt a tény, hogy hozzánk a filozófia kívülről

⁵ Teodor Münz (1926) neves szlovák filozófus, fordító, elsősorban német filozófusok munkáit fordítja szlovák nyelvre. Számos monográfia fűződik nevéhez, ezek közül legújabb munkáit emelném ki: *Filozófusoknak címzett levelek* (Münz 2002); *A valóság keresése* (Münz 2008); és *Út a valóság felé, metafizika nélkül. Nietzschevel és nélküle* (Münz

érkezett, és az idő előtti jelleg, a tökéletlenség és fejletlenség számos jegyét hor-
dozta. Mi azonban a legtöbb esetben képtelenek voltunk továbbfejleszteni azt,
csupán epigonként elfogadtuk és népszerűsítettük. Münz erről így ír:

Minden nevesebb filozófus, akit filozófiatörténetünkben górcső alá veszünk,
a nyugati filozófia nagy alakjait mutatta be, és tájékoztatta róluk hallgatósá-
gát és olvasótáborát (Münz 2002. 187).

Ami még ennél is fontosabb, „ritkán fűzött hozzájuk önálló gondolatot, mivel ez
egy bizonyos fokú szuverenitást, önállóságot, gondolkodói szabadságot követelt
volna meg tőle” (Münz 2002. 187). Elvértve azonban ilyen kivételek is akadtak.

A közép-európai úgynevezett kis filozófiák egyediségének kérdésére Mészá-
ros professzor is utal. Történettudományi és módszertani szempontból pontosan
kidolgozott szövegein keresztül – melyek elválaszthatatlan részét képezi a gaz-
dag bibliográfiai háttér – közelíti meg e koncepciók különleges vonásaiba való
bepillantást. A szlovákiai olvasónak egyedülálló esélyt ad: megismerni „iker-
testvérét”, amely gyakran, főleg a magyar nyelv ismeretének hiánya miatt, rejt-
ve marad előtte. A magyar filozófia rejtélyeibe való behatolás, a magyar, és eh-
hez viszonyítva a szlovák filozófia különleges jegyeinek megismerése, a közös
és eltérő jegyek keresése, valamint a vitatkozó, illetve vitás munkákra és véle-
ményekre való utalás, mindez, dióhéjban összefoglalva, megtalálható ezekben,
a munkákban. Tanulmányom megfogalmazása során főleg három, 2004–2005
között a *Filozofia* című folyóiratban megjelent tanulmányból indultam ki, ame-
lyek valóban kimerítő módon mutatják be az adott témakört. Emlékeztetőül csak
egy szövegrészre szeretnék e hármából utalni, amely egy a 20. századi szlová-
kiai szerzők által gyakran szándékosan kihagyott (vagy eltitkolt) tényre mutat
rá. Mészáros András arra emlékeztet, hogy

mind a szlovák, mind a magyar filozófia a *magyarországi filozófiai hagyomá-
nyokból* táplálkozik.⁶ Ennek a múltnak a fő pillére és létezésének fő háttére
az iskolai filozófia. [...] *az iskolai filozófia a Nyugat-Európával szemben ki-
alakult civilizációs hátrány ellenére lépést tartott a nemzetközi filozófia me-
tamorfózisai*val (Mészáros 2005. 790).

2015). Teodor Münz számos tanulmányában a szlovák filozófiával foglalkozik, egyben a
szlovákiai felvilágosodás kori gondolkodás elemzése terén úttörőnek számít.

⁶ A tagmondat az eredetiben: „slovenská aj maďarská filozofia majú svoje korene
v spoločnej filozofickej tradícii Uhorska”. A szlovák és a magyar filozófia tehát egy-
értelműen a *történelmi Magyarország* (Uhorsko) főként latin nyelvű iskolafilozófiai ha-
gyományaiból táplálkozik. A szlovák terminológiában a mai Magyarország (Maďarsko)
neve ettől különböző. (A kötet szerkesztője.)

Az iskolai filozófia, emlékeztet rá Mészáros, nem nemzeti filozófia. A nemzeti filozófiák a nemzeti nyelvek használatának bevezetése után váltak ki a közös magyarországi hagyományból. A múltba tekintve megállapíthatjuk, hogy

a hiányzó intézmények miatt a szlovák filozófia a filozófia- és nemzettörténetre korlátozódik, és nem jut el a klasszikus filozófiáig. A magyar filozófiával összehasonlítva alkalmazottabb és burkoltabb (Mészáros 2005. 791).

Meggyőződésem szerint ezeket a tényeket állandóan ismételni kell, mégpedig a fiatal, nem csupán filozófia szakos hallgatók számára.

2. A gondolat és a szó emberei

E rövid kitérő után térjünk vissza a cseh filozófiához. Erazim Kohák Patočkát, Masarykot, velük együtt Rádl-t és Machovec-et, valamint egy sor további neves egyéniséget a *gondolat és a szó embereinek* nevez. Számára ők jelképezik az „igazi filozófiát”. A „tisztá betekintés” és a kritikai kérdésfeltevés zálogát. Munkásságukra nem jellemző a nacionalista szónokok szóhasználata, írja a *Domov a dálava* (A haza és a messzi külföld) című munkájában, illetve a *Hledání české filosofie* (A cseh filozófia keresése) című tanulmánykötethez írt előszóban. Kohák szerint

a történelmen keresztül vándorló közösségünk a késő középkortól kezdve nagyjából a gondolat és a szó közösségeként fejlődött. A történelmen keresztül megtett filozófiai utunkat nem csupán egy-egy kivételes egyéniség szegélyezi, hanem a mélyen meggyökerezett rákérdezés életünk és létünk értelmére (Kohák 2012. 7).

Kohák, részben Patočkából kiindulva és nézeteit elismerve, megfontolandónak tartja a *polis* és a *philosophia* összekapcsolását, miközben a megváltozott körülmények között, a globalizáció és az Európai Unió korában a „nemzeti tudat és lelkiismeret” eszméinek tiszteltetésére tartására helyezi a hangsúlyt. Egy olyan világot, melyben véleménye szerint nincs szögesdrót, amely „kívülről garantálná kulturális közösségünk összetartozását”.⁷

⁷ A körülöttünk zajló eseményekre és az egyes érintett országok körül újra (habár más okból) épülő „szögesdrót-kerítésre” való tekintettel, képtelen vagyok megszabadulni attól a gondolatától, hogy milyen formában és milyen módon befolyásolhatja a jelenlegi válság a nemzeti filozófia koncepciót a közeljövőben...

Kohák szerint elképzelhetetlen, hogy egy olyan nemzeti közösség formálódjon ki, amelyet a nemzeti önazonosság nélkül képzelhetnénk el. Röviden: a nemzet eszméje nélküli nemzet. Nincs kétségünk afelől, hogy az emberek „egyetlen gondolat nélkül” is létezhetnek, kérdés azonban, hogy kölcsönös tiszteltet és jóakarat nélkül élhetnek-e a szabad emberek közösségében, kérdezi Kohák. Élhetnek emberek a *polis*ban, kritikai önvizsgálat nélkül?

Létezhet egy nemzet filozófia nélkül, vagy a filozófia nélküli közösség feltartóztathatatlanul egy öntelt fogyasztókból álló, felaprózott népességgé válna? (Kohák 2010. 29).

Kohák számos kérdést tesz fel, amelyekre nem mindig könnyű választ találni, főleg napjainkban, amikor különböző rangsorok, kritériumok, táblázatok alapján bírálják el bennünket. A teljesítmény, jólét, tökéletesség, a korral haladás, a „szépség és fiatalság” mindenhatósága – ezek a meghatározó tényezők, nem a „kritikai gondolkodás”, akárcsak a nemzet sorsa felett (kivéve, természetesen, ha elsősorban a nemzeti irányultságú politikusokról és pártokról van szó).

Egyetértek Erazim Kohák véleményével, hogy a filozófia a lényegünk, amely önképviselőnk sajátos jegyév válhat. Véleménye szerint, amelyet a modern kori cseh nemzetre is alkalmazott (véleményem szerint ez a szlovák, magyar, lengyel és más közép-európai nemzetekre is alkalmazható), a nemzet nem tévedés, tehetetlenség, vagy egy etnikumnak például a kommunikációs technológiák hatására végbement, közösségé váló átalakulása következtében, hanem egyértelműen a nemzeti ébredés korszakában megszületett eszmék hatására jött létre. „Része marad mindaddig, amíg ebben az értelemben nemzet maradunk” (Kohák 2010. 35). A nemzeti filozófiának az önmegismerés iránti kritikai, állandóan megújuló törekvés jelképének kell lennie, vélekedik Kohák. Nemzeti önazonosságunk része kell, hogy legyen, különben elveszti értelmét és lényegét.

Visszatérvén Patočkához és elképzeléséhez, véleménye szerint történelmileg már az első Csehszlovák Köztársaság létrejötte a cseh nemzeti filozófia létrehozásának kísérletét hozta magával. Olyan filozófiáét,

amely annak szemléletéből, hogy mit jelent egy adott esemény, egy általános érvényű gondolatot kíván létrehozni, amely minden gondolkodó lény, az alapgondolatoknak élő emberiség számára fontos. Nélkülük ugyanis nem lehet megragadni azt, ami van, és szembesíteni ezzel, vagyis ezzel a helyzettel (Patočka 2006. 342–343).

Patočka figyelemmel kísérte a nemzeti filozófia létrehozására tett korábbi kísérleteket (Kollár, Palacký, Smetana). Nem utasította el azokat, azonban újra annak a meggyőződésének adott hangot, hogy egy olyan korban jöttek létre, amikor

hiányzott egy egyetemes, a mindenkit érintő valóságot megmagyarázó új gondolat, amely a felfogási rendszerek összességének, az eddigi filozófiának egy új formáját jelentette volna (Patočka 2006. 343).

A nemzeti filozófia koncepciójának létrehozására tett addigi kísérleteket Patočka a Habsburg-államhoz tartozó társadalom helyzetéből adódó kísérletnek nevezte. Ezek a kísérletek véleménye szerint nem feleltek meg az ilyen jellegű koncepciók iránt a szó jelenkori értelmében támasztott kritériumoknak.

Azok az alapelvek, amelyekről az egyes szerzők Patočka szerint említést tettek, túlnyomórészt tisztán a szláv kölcsönösség eszméin alapultak, ezért eleve nem teremtették meg a nemzeti filozófia koncepciójának létrehozásához szükséges feltételeket. Véleménye szerint végül csupán Masaryk tekintélye, a politikus, a gondolkodó és az államalapító egyedülálló összekapcsolása tette lehetővé az általa „elhanyagolható európai filozófiának” nevezett cseh filozófia magyarázatának szükségességét. Masaryk fontos teret szentelt a cseh kérdésnek, illetve a kölcsönösség kérdésének. Kutatásainak középpontjában az úgynevezett kis nemzetek létének kérdései álltak. Foglalkozott a lengyel messianizmussal, rendszeresen foglalkozott az oroszországi valósággal, ami kétségtől a (nem csak) filozófiai kísérletek ábrázolásához nyújtott támpontot, melyek a „hagyományosan európai központ” rendszeres tevékenységének befolyása alatt állt, jegyezte meg Patočka.

* * *

Olyan korban élünk, melyben a nemzeti filozófiai koncepciók létjogosultságával kapcsolatban az alábbi kérdéseket tehetjük fel: mi változott ezekben a koncepciókban, és hogyan zajlott le, illetve hogyan fog lezajlani ez a változás? Osztom Mészáros professzor véleményét, hogy erről a kérdéstről intenzív szakmai vitát kellene folytatni.

A vélemények ütköztetése nélkül [...] adott nemzeti filozófia legfeljebb különböző, egymással nem érintkező eszmék gyűjteményévé válna, és sohasem jönne létre filozófiai élet (Mészáros 2005. 793).

Ha a múltban főleg német szerzők gondolatait vettük át, manapság főleg az angolszász és amerikai (nemcsak) filozófiai írások találnak visszhangra nálunk. Teljesíthetnének például Ján Lajčiak kívánságát, a 20. század első évtizedei (cseh-szlovák, magyar, német, francia stb.) viszonyainak szakértőjét, hogy az egyes nemzetek értékeinek fő értékmérője napjainkban az „értelmiség és az erkölcs” legyen? Úgy gondolom, hogy ez egyre nehezebben menne, már csak azért is, mert nem vagyunk hajlandók a másságot elfogadni, és a tolerancia és a szolidaritás elveit követni. Egy magát demokratikusnak valló társadalomban a demokrácia elvei és alapelvei nem érvényesülnek automatikusan, ami a filo-

zóiának az adott közösségen belül elfoglalt szerepe által is megnyilvánul(hat), melyet gyakran kétségbe vonnak. A cseh szerzők, akik nézeteit az előbbieken röviden felvázoltam, fokozott mértékben mutatnak rá a nemzeti filozófiai koncepciók mostani sajátosságaira, amikor a filozófiai kutatás középpontjában tényleg más témák állnak. Emlékeztetnek a látszólag túlhaladott témákhoz való visszatérés szükségességére, amelyek a nemzeti álláspontok túlzott hangoztatása esetén túlnyomórészt szkeptikus vagy elutasító visszhangot válthatnak ki. Ahogy viszont Erazim Kohák erre felhívja a figyelmet – ezek továbbra is segítségünkre lehetnek „életünk és létünk” keresésében a megváltozott körülmények között, a globalizáció és az Európai Unió korában.

A kötet számára készült szlovák kéziratból fordította Fundárek Ferenc

Irodalom

- Kohák, Erazim 2001. *Orbis Bene Vivendi*. Praha, Junák.
- Kohák, Erazim 2004. *Zorným úhlem filozofa. Výbrané články a přednášky z let 1992–2002*. Rychnov nad Kněžnou, Ježek.
- Kohák, Erazim 2010a. *Kopí Dona Quijota. Výbrané Přednášky, studie a publicistické články*. Rychnov nad Kněžnou, Ježek.
- Kohák, Erazim 2010b. *Domov a dálava. Kulturní totožnost a obecné lidství v českém myšlení*. Praha, Filosofia.
- Kohák, Erazim 2012. Hledání české filosofie. In Kohák, Erazim; Jakub Trnka 2012. *Hledání české filosofie*. Praha, Filosofia. 13–33.
- Lajčiak, Ján 2007. *Slovensko a kultúra*. Bratislava, Q 111.
- Mészáros, Ondrej 2004a. Evidencie a kvázi-evidencie v historiografii tzv. národnej filozofie. (O pojme národnej filozofie v maďarskom myslení). *Filozofia*, 59/6. 385–399.
- Mészáros, Ondrej 2004b. Evidencie a kvázi-evidencie v historiografii tzv. národnej filozofie. II. (O pojme národnej filozofie v maďarskom myslení). *Filozofia*, 59/7. 467–481.
- Mészáros, Ondrej 2005. Evidencie a kvázi-evidencie v historiografii tzv. národnej filozofie. III. (Národná filozofia v slovenskom myslení a pokus o riešenie problému). *Filozofia*, 60/10. 784–794.
- Mészáros, Ondrej 2008. *Školská filozofia v bývalom Hornom Uhorsku*. Bratislava, VEDA.
- Mészáros, Ondrej 2013. *Dejiny maďarskej filozofie*. Bratislava, VEDA.
- Mészáros, Ondrej 2014. Dejiny národných filozofií v stredoeurópskom kontexte (Niekoľko metodologických poznámok). *Filozofia*, 69/9. 725–736.
- Münz, Teodor 2002. *Listy filozofom*. Bratislava, Kalligram.
- Münz, Teodor 2008. *Hľadanie skutočnosti*. Bratislava, Kalligram.
- Münz, Teodor 2015. *Cesta za skutočnosťou bez metafyziky. S Nietzsche a proti nemu*. Bratislava, Kalligram.
- Patočka, Jan 2006. *Češi*. I. kötet. Praha, OIKOYMENH.
- Sťahel, Richard 2011. Zdroje a podoby Kohákovy filozofickej reflexie súčasnosti. In Zlatica Plašienková – Vladimír Leško – Barbara Szotek (szerk.) *Filozofické myslenie v stredoeurópskom priestore – tradície a súčasnosť*. Košice, SFZ pri SAV. 389–396.

- Taneski, Zvonko 2009. *Slovensko-macedónske literárne a kultúrne vzťahy*. Bratislava, Juga / Ústav svetovej literatúry SAV.
- Zouhar, Jan 2000. *Minulý konec století*. Brno, Masarykova Univerzita.
- Zouhar, Jan 2003. Filozofie a krásná literatura. In Etela Farkašová – Mariana Szapuová (szerk.) *Filozofia: minulé podoby – současné perspektívy*. Bratislava, Maxima Press. 285–290.
- Zouhar, Jan 2008. *Dějiny českého filozofického myšlení do roku 1968*. Brno, Academicus.
- Zouhar, Jan 2009a. *Česká filozofie v šedesátých letech*. Brno, Academicus.
- Zouhar, Jan 2009b. *O Masarykovi*. Brno, Academicus.
- Zouhar, Jan – Jiří Gabriel – Helena Pavlincová 2001. *Česká filosofie mezi dvěma světovými válkami*. Brno, Masarykova Univerzita.
- Zouhar, Jan – Jiří Gabriel – Helena Pavlincová 2005. *Demokracie je diskuse. Česká filozofie 1918–1938*. Olomouc, Nakladatelství Olomouc.
- Zouhar, Jan – Jiří Gabriel – Helena Pavlincová 2013. *Česká filosofie v letech 1945–1948*. Brno, Academicus.
- Zumr, Josef 1998. *Máme-li kulturu, je naší vlastní Evropa. Herbartismus a česká filosofie*. Praha, Filosofie.

MÉSZÁROS ANDRÁS

Pozsonyi Comenius Egyetem Bölcsészettudományi Kara Magyar Nyelv-
és Irodalom Tanszék

Az egyidejűtlenségek egyidejűsége

Milyen tér- és időszerkezete van a magyar filozófiának a 19. században?*

Az alábbi írásban foglaltak a legutóbbi könyvemben (Mészáros 2014) leírt módszertani megfontolásokat próbálják kibővíteni, és egy bizonyos irányban konkretizálni. Ott három hipotetikus feladatot jelöltem meg. Az első arra vonatkozik, hogy a filozófia társadalmi kontextusait, az egyes gondolkodók társadalmi státuszát és a politikai hatalom beavatkozásait, valamint az azokkal szembeni ellenállás formáit kielemezzük. Ehhez jó segítséget nyújthatnak az újhistorizmus és a posztkoloniális elméletek fogalmai. Az egyes gondolkodók szubaltern pozíciójának esetében ott nem említettem azt a fogalmat, amelyet Ranajit Guha vezetett be a kolonizálóló európai hatalom és a kolonizált India kapcsolatának tisztázásakor (Guha 1997). Az az elemzés, amelyik nála arról a különbségről szól, hogy míg az európai polgári társadalmakban a burzsoázia hatalma kulturális hegemonián alapul, addig a kolonizátorok és a helyi nacionalista elitek uralma egyszerűen csak a gazdasági és politikai dominanciára támaszkodik. Vagyis kapitalista kultúra nélküli kapitalizmus alakult ki. Ezt nevezi Guha hegemonia nélküli dominanciának. Ha elhagyjuk ennek a tézisnek a politikai vonzatát, tehát azt, hogy sem a kolonizátorok, sem pedig a nacionalista elitek nem legitim képviselői a történelmi folyamatában létező indiai kultúrának, akkor eljuthatunk ennek eszmetörténeti és filozófiatörténeti jelentéséhez is. A szubverzív viszonyulás sajátos esetével állunk szemben. A magyar filozófia történetében ilyen példa a kanti filozófia helyzete a 18. és a 19. század fordulóján. A domináns hatalom tiltja Kant filozófiáját, és ezt a tiltást a hatalmat kiszolgáló kulturális elit akceptálja is. Annál nagyobb a meglepetés, amikor kiderül, hogy protestáns körökben – annak ellenére, hogy a legalaposabb és legkitartóbb Kant-kritikus, Rozgonyi maga is protestáns – a Kant-hívek táborának véleménye a mérvadó (Kováts 1817. 100). Kant bölcselete azután a 19. század folyamán (különböző variációiban) hegemon helyzetbe kerül a protestáns oktatásban és a nyilvános filozófiában is. Vagyis a politikai dominancia nem képes meggátolni az adott filozófiai szemlélet hegemonná válását. Valami hasonló, csak más irányban és

* A tanulmány a VEGA 1/0045/16 számú kutatási program keretében készült.

mértékben valósult meg a hegeli filozófia befogadásának és kritikájának esetében is. Az egyezményes filozófia képviselői úgy próbáltak hegemon helyzetbe kerülni a reformkori filozófiai vitában, hogy a Monarchia domináns anti-hegelianizmusát lovagolták meg saját érdekében. Itt és most nem térek ki a hegeli pörre, tehát arra, hogy az egyezményes filozófia és a vele szimpatizáló más gondolkodók is megfogalmazták a magyar hegelianusokkal szemben olyan érveket, amelyek túlmutattak a taktikai megfontolásokon. Hiszen a Monarchián belül más nemzeti filozófiák vonzatában is felmerült ugyanez a probléma, de esetenként és személyenként más-más megoldást nyert. Azért is nem térek ki erre ezen a helyen, mert a hegemonizálódás módoszatai már más, a kulturális transzfer által indikált problémákat vetnek fel.

Ez a kérdés átvetett bennünket a könyvemben felvetett második feladathoz, amelyik arra irányul, hogy újragondoljuk az európai filozófia recepciójának mikéntjeit, és megkeressük azt a pontot, ahol az iskolai filozófia hagyományos átvételi formái a nyilvános filozófia szemszögéből elveszítik eredeti szerepüket, és már nem minősülnek eredeti filozófiai teljesítménynek. Másrészt azt kell tisztáznunk, hogy az idegen gondolatok átvétele és átültetése a magyar filozófia összefüggésrendszerébe mennyiben jelent egyszerű mechanikus másolást (ezzel együtt az eredetiség elvesztését), alkotó alkalmazást (tehát a belső összefüggések figyelembevételét), esetleg az illető irányzat centrumával való egyidejű együttműködést. Gyakran előforduló eset a kelet-közép-európai filozófiák esetében az is, hogy a recepció nem a filozófiai pretextus magját érinti, hanem vagy politikai, vagy egyházi, esetleg egyéb ideológiai determinánsok mentén az adott bölcséleti rendszer marginális vagy periférikus tartalmait célozza meg, és azokat domesztikálja. Nem kis mértékben ezt történt a kanti bölcsélettel, de Hegel filozófiája sem mentesült az ilyen „újragondolástól”. Herder nyelvfilozófiai felvetései sem véletlenül terjedtek el egyes kelet-közép-európai kis nemzetek gondolkodóinál, és váltak nemzetpolitikai üzenetek hordozóivá.

És ezzel már el is jutottunk a harmadik feladathoz, egy monarchiabeli komparáció szükségéig. Ez már közvetlenül érinti a jelen szöveg fő témáját, a magyarországi filozófia térbeli elterjedését és sajátosságait. Ha csupán a magyar és a szlovák bölcsélet viszonyaira kérdezzük rá, akkor rögtön adódik az ismert, de máig nem tematizált és nem elemzett probléma, hogy miként lehetséges a monarchiabeli hivatalos Hegel-tiltás mellett az, hogy a szlovákok Hegelre hivatkozva – de utána tőle részben eltérve, vagy pedig a hegeli gondolatokat teológiai fogalmakba öltöztetve – fogalmazzák meg saját nemzeti filozófiájuk alapelveit, míg a magyar filozófia éppen az ellenkező lépést teszi meg. Vagy rákérdezhetünk arra is, miért fogékony a 19. századi szlovák gondolkodás a messianizmusra, míg a magyar – az osztrák és a cseh filozófiához hasonlóan – immunis vele szemben? Esetleg kielemezhetjük, miért válik az úgynevezett közvetlen megismerés témája a szlovákoknál metafizikaivá, a magyaroknál viszont megmarad ismeretelméleti és gyakorlati szinten? És még sok hasonló kérdést feltehetünk.

Az azonban leszögezhető, hogy a most már elkerülhetetlennek látszó komparáció választ adhat a magyar filozófia történetének sajátosságaira is.

Jelen tanulmány gondolatmenete ezekre a feltevésekre épül, és oda irányul, hogy újra kell gondolnunk a magyar filozófia történetírásának néhány alapelvét, és meg kell haladnunk az eddigi Nagy Elbeszélések nyomán kialakult narratívákat. Az irodalomtörténeti komparatistika már kipróbálta azt, hogy a kronologikus nemzeti narratívákat regionális kontextussal váltotta fel (Cornis-Pope–Neubauer 2004, 2006, 2007, 2010). Ami odavezetett, hogy egyrészt kérdőjelek helyeződtek a nemzeti irodalomtörténetek néhány állításához, másrészt pedig egy transznacionális irodalomtörténet alakult ki.¹ Ez pedig az egységes és ellentmondásmentes történetet, valamint az objektívnek tekintett elbeszélő státuszát rendítette meg. Kiderült ugyanis, hogy Kelet-Közép-Európában az 1800 utáni időszakban a nacionalizmus volt az a meghatározó jelenség, amelyik koherens identitással ruházta fel a történeteket, miközben nem kérdezett rá az elbeszélői státuszra és az elbeszélés módszereire. Úgy vélem, hogy a filozófiatörténetben, nevezetesen a magyar filozófia történetírásában is érdemes lenne megpróbálkozni egy ilyen váltással, és ezt úgy érhetjük el, hogy a filozófiatörténetet a narratíva egy sajátos esetének fogjuk fel, azaz vonatkoztatjuk rá a narratológia bizonyos elveit. Leegyszerűsítve: magának a történetnek a szemszögéből a filozófia elbeszélte történetének a tereit, valamint az elbeszélés belső struktúráját tematizáljuk. A diskurzus, tehát az elbeszélés szempontjából pedig nem elhanyagolható az elbeszélés időstruktúrája.

Kezdjük az elsővel. Az eddigi feldolgozások – kicsit a mindentudó narrátor szempontját is demonstrálva – a magyar filozófia történetének terét homogén entitásként kezelték.² Pedig ennek az elbeszélte térnek több szintjét is érdemes megkülönböztetni. Az első, legátfogóbb a Monarchia művelődéspolitikai tere volt. Ez volt az a hálózat, amely az egyházak és az iskolák rendszerének működését meghatározta azzal, hogy kijelölte mozgási lehetőségeiket és határaikat. Az első és a második *Ratio Educationis* előírásai (amelyeket, modifikál-

¹ A transznacionális irodalomtudomány és irodalomtörténet számos tanulsággal szolgálhat a filozófiatörténet-írás számára. Főként, ha a globális és lokális jelenségek viszonyaira kérdezzük rá, ahol az egyetemes filozófiatörténet és a magyar filozófia története érintkezik. Esetleg a migráló szubjektum fogalmát megpróbáljuk alkalmazni a külföldi egyetemeket megjárt, és az ottani tapasztalatokat itthon alkalmazni próbáló filozófiatanárok működésére. Nem utolsósorban pedig, ha a filozófiai szövegek létrehozása, recepciója, fordítása és cirkulálása kerül szóba. – A transznacionális megközelítésnek az irodalomtudományban való felhasználhatóságához lásd a *Helikon* című folyóirat 2015. évi második, tematikus számát.

² Ezt a hibát jómagam is elkövettem *A filozófia Magyarországon* című kötetemben (2000). Csupán a magyar filozófia történetének szlovák nyelvű feldolgozásában (2013) tettem kísérletet arra, hogy elválasszam egymástól az iskolai és a nyilvános filozófia tereit, demonstrálva ezzel az eltérő mozgásirányokat.

va ugyan, de a protestáns iskolák tanrendjei is követtek), valamint a katolikus egyház preferálása különböző területeken keretezték az iskolai filozófia lehetőségeit. Ehhez társult még a 19. század második felében a herbarti filozófia kitüntetett helyzete a Monarchiában, amelyik kéz a kézben járt Kant és Hegel kiutasításával. Az „azonosságelv” olyan gyakori megjelenése nemcsak a magyar, de például a szlovák nemzeti filozófiában is ugyan nem egy az egyben képezi le a herbarti gondolkodás ellentmondást nem ismerő és harmóniára törekvő igyekezetét, de kétségtelen, hogy szoros összefüggésben áll azzal. Véleményem szerint az „egyezményes filozófia” rendkívül ügyes taktikai húzása volt, hogy a magyar gondolkodás sajátosságaira hivatkozva, de a hivatalos Hegel-tiltás hátszelével erősítette saját pozícióit. Bizonyítva ezzel is, hogy a hivatalos ideológiával szembeni szubverzív szembenállás – ha nem is erősíti ezt az ideológiát, de mindenesetre számol vele. A Monarchia szellemi életének ez a sajátossága jelenik meg a cseh filozófia 19. századi történetében is, jellemző módon Bolzano filozófiájának hivatalos és nem hivatalos, nyilvános és nem nyilvános megjelenése révén.

De a szűken vett magyarországi filozófia tere sem volt homogén. Hiszen a 19. század gondolkodói nem azonos szociális, művelődési, egyházi, iskolai feltételek mellett működtek. A hagyományos filozófiatörténeti narráció ezeket a heterogén elemeket fűzte fel egyetlen fejlődési láncra. Pedig más mozgásteret biztosított saját tagjai számára például a katolikus iskolarendszer, amelyik a század első felében saját filozófiatanárait a Monarchia hivatalos ideológiai keretei közé zárta, és megint más volt a protestáns iskolák filozófiatanárainak a helyzete, akik viszonylagos eszmei szabadságot élveztek, és tájékozódásukat tekintve a nyugat-európai bölcseleti kezdeményezések részei lehettek. Ez még a század második felében is így volt, hiszen az *Entwurf* szabályai, valamint az aktuális iskolapolitikai szabályozások a katolikus tanárokat a már említett herbarti filozófia felé terelték, illetve a központilag elfogadott tankönyveket fogadtatták el velük. Ezzel ellentétben a protestáns iskolákban mindinkább teret hódít az a tankönyvek révén is terjesztett modifikált kantianizmus, amelyik a század elejétől fogva erkölcsfilozófiai és axiológiai irányzatot vesz. Ugyanakkor a protestáns iskolai filozófia terén belül is van némi belső tagozódás, amelyet – jobb híján – regionalizmusnak nevezhetnénk. Ha a két legjelentősebb felső-magyarországi evangélikus iskolát, a pozsonyi, illetve az eperjesi líceumot vesszük összehasonlítási alapul, akkor kiderül, hogy az azonos tanrend és az azonos irányba mutató egyházi ellenőrzés ellenére Pozsonyban más jellegű a filozófia jelenléte, mint Eperjesen. Eperjesen egyenes vonalúnak mondható a kantianizmus modifikált jelenléte a 19. század elejétől, ami alighanem annak is betudható, hogy a friesiánus Vandrák több mint ötven éven keresztül nemcsak oktatta itt a filozófiát, hanem tankönyvei révén prolongálta is ezt az irányzatot. De a század végén és a huszadik század elején ez a kantianus vonal befut, és Szilárd személyében kitermeli azt a konzervatív filozófiatörténészt és vallásfilozófust, aki már

csak a régi kliséket variálja. Ezzel ellentétben, különböző okokból Eperjesről Pozsonyba távoznak azok a gondolkodók, akik képesek és bátrak voltak kilépni az egyházi és iskolai keretek közül, és vagy radikalizáltak a kanti hagyományban rejlő társadalomfilozófiai elemeket (Greguss), vagy pedig elhagyták a kanti bölcséletet, és a kor ígéretes irányzatához, a pozitívizmushoz csatlakoztak (Serédi). Nem véletlen, hogy Serédi és Szlávik kemény szakmai vitát is vívott egymással.³ Pozsony és Eperjes alighanem nemcsak abban különbözött egymástól, hogy a nyugat-magyarországi és az északkelet-magyarországi régió eleve eltérő civilizációs és részben kulturális feltételekkel bírt, hanem abban is, hogy a 19. század folyamán a korábban jelentős gazdasági szerepet játszó Eperjes hanyatlani kezd és marginalizálódik, Pozsony ellenben megtartja – ha nem is centrális – de fontos szerepét Magyarországon belül. Ennek kifejeződése az is, hogy a pozsonyi evangélikus líceum talaján jön létre az önálló teológiai akadémia olyan tanárokkal, mint Schneller István vagy Szelényi Ödön.

Ugyanakkor egymástól eltérő térben jelenik meg az iskolai filozófia és az úgynevezett nyilvános filozófia, amelyik a Tudós Társaság megalakulásával jut abba a helyzetbe, hogy emancipálódhasson az egyházi meghatározottság alól.⁴ De a nyilvánosság tere így is csak akkor kezd kiteljesedni, amikor már nemcsak a királyi akadémiai, illetve egyetemi tanszékeken működhetnek a filozófusok, hanem a reformkorban olyan kulturális folyóiratok jelennek meg, amelyekben filozófiai cikkek és tanulmányok is helyet kapnak. Ezt a teret azonban ezeknek a lapoknak a kultúrpolitikai szándékai határolják be. Tudjuk, hogy az *Athenaeum* és a *Figyelő* hatalmi pozícióiban levő szerkesztőinek a szubjektív perspektívája konstruálja meg azokat a térbeli viszonyokat (például a Tudós Társaságban elfoglalt pozíciók révén), amelyek érték-funkciókat is kapnak. Ezek révén aztán megformálódik a reformkor terének alapvető és hierarchikus elrendeződése a centrum és a periféria oppozíciójának formájában. A centrumban levő bölcselők nemcsak bekerülnek a narratívába, hanem saját maguk is alakítják az elbeszélés egyes eseményeit. Az outsiders ellenben – még akkor is, ha lokális szinten meghatározó szerepet játszanak – kiesnek az elbeszélésből, marginalizálódnak, és a történetmondás megfélelkezik róluk.⁵ Ez a centrum–periféria

³ Lásd: Serédi Lajos recenzióját (1896. 457–483). A vita alapja nemcsak az volt, hogy Serédi szerint Szlávik sok esetben másodkézből vett anyaggal dolgozik, és bizonyos tényeket nem is ismer, hanem az is, hogy Serédi a magyar filozófiatörténetének feldolgozásakor (ennek kézírata lappang valahol) már a modern filológia eszközeivel dolgozott.

⁴ Habár még a 19. század végén is tanúi lehetünk a filozófia egyházi meghatározottságának, hiszen a *Bölcséleti Folyóirat* egyértelműen a katolikus egyház hivatalos filozófiájának, a neotomizmusnak a szolgálatában állt, és folytatta a harcot az egyik legnagyobb „ellenség”, Kant ellen.

⁵ Ezt a problémát próbáltam megragadni *A marginalitás szelíd bája* című kötetemben (1994), ahol a perifériára való kerülés több módozatát is leírtam. Csató Pál példája a centrumban levők perspektívájának a térnyerését, Greguss Mihályé a centrum számára

viszony azonban nemcsak térbeli struktúrát jelent, hanem bizonyos módon egy kronotoposzt hoz létre, amelynek az elnevezésére – jobb híján – a korszellem fogalmát is szokták alkalmazni. A centrum térben és időben is kijelöli a követendő orientációs pontokat, és valamiféle „térképet” vázol fel előttünk. Ezek után a filozófiatörténetések ennek a térképnek az utasításai alapján orientálódnak, és ragadják meg a kutatás útjának fix pontjait. Segítségükkel a „legrövidebb” utat tudjuk bejárni a kor filozófiai vitáinak útvesztőiben, csak éppen azok a „mellékutcák” és letérők maradnak le, amelyek a történetések mikéntjeihez és miértjeihez vezethetnek bennünket. Ennek a kronotoposznak két típusa szokott megjelenni a történetírásban. Az első – amelyik főként az irodalomtörténet-írást és a művelődéstörténetet szokta jellemezni, de hatással van a filozófiatörténet-írára is – a reformkorban rögzült értékítéleteket abszolutizálja, és veszi etalonnak. Ennek megalapozója a nemzeti irodalom Toldy-féle értelmezése és szereplőkkel való feltöltése. A másik – a sajátágosan filozófiatörténeti – pedig az Erdélyi által megfogalmazott kritikából kiindulva átrendezi a kronotoposzt, és a reformkorban a centrum által marginalizált gondolkodókat (jelen esetben a hegeliánusokat) teszi meg a filozófiai „fejlődés” letéteményeseinek, és emeli vissza őket a centrumba.

Tudjuk, hogy mindkét eljárásnak a háttérében ideológiai szándékok lapanganak, vagyis az a feladat áll előttünk, hogy ezeket a – posztstrukturalista értelemben vett – ideológiákat, eszmei dominanciára törekvő igyekezeteket és szubverzív eljárásokat feltárjuk, és újrarajzoljuk a kor filozófiájának terét. Fenntartva persze annak a lehetőségét is, hogy a marginalizálódás nemcsak a centrum hatalmi dominanciájának az eredménye, hanem a hegemon kulturális értékrendszer működésének a mellékterméke is volt. No és persze fontos lesz az is, hogy ennek a rekonstrukciós eljárásnak az érdekében elválasszuk egymástól a korabeli történetmondó terét az általa elbeszélt tértől. Fel kell deríteni, hogy az utóbbi milyen mértékben függ az előbbtől, esetleg, hogy a narrációt mennyire határozza meg a történetírói szubjektivitás és személyes érdek.

Ha megmaradunk a centrum–periféria kettősségénél, akkor a 19. századi magyar filozófiában ennek több síkjával szembesülünk. Az első, amelyik a magyar nyelvű filozófia térnyerésével valósul meg, a nyilvános és az iskolai filozófia polaritása. A század folyamán az iskolai filozófia folyamatosan háttérbe szorul, és elveszíti addigi szerepét, a filozófia kontinuitásának fenntartását. Visszaszorul a tankönyvekbe (és az iskolai évkönyvekbe) – paradox módon oda, ahonnan kiindulva addig a filozófia jelenlétét biztosította. Ennek egyik eredménye, hogy

kényelmetlen gondolkodó félreállítását és a centrum szemszögéből elfogadható Nyíry előtérbe helyezését, Petőcz Mihályé pedig a nemzeti eszme abszolutizálását és a spekulatív filozófia negligálását demonstrálta. Ezt a képet árnyalta még Csaplovics János paradox személyisége és Czente István bigott katolicizmusa. Ami arra jó példa, hogy a marginalizálódás néha megalapozott is lehet.

a század végén vitatémává válik az addig alapvetőnek tartott recepciós eljárás (erre példa Erdélyi koncepciója is a lépéstartásról), amelyik egy-egy nyugat-európai filozófus rendszerét adaptálta az oktatás területén. Hegemóniát szerez viszont a nyilvános filozófia, amelyik most már az eredetiséget és a tudományos korrektség elveit szem előtt tartva alakítja ki saját játékszabályait. Nem véletlen, hogy nemcsak a magyar, hanem például a német nyelvű és a cseh filozófiában is plágiumviták robbannak ki, és a nyilvános filozófia hangadó személyiségei a perifériára utasítják a nem-eredeti bölcseleti teljesítményeket. Ez a folyamat természetes, és a professzionális filozófiai élet kiépüléséhez vezet.

Mellette, a második síkon jelenik meg a társadalompolitikai tér leképződéseként az a centrum–periféria viszony, amelyiket fentebb jeleztünk. Itt szembe-sülünk a marginalizálódás jelenségével, amelyik nemcsak a magyar filozófián belül, hanem a magyar és nem-magyar nyelvű bölcseleti kezdeményezések között realizálódik. Azzal párhuzamosan, ahogyan a magyar nyelvűség válik a magyar filozófia alapjellemzőjévé, a Magyarországon belüli, más nyelvű produkciók és azok szerzői már nem számítódnak be a magyar filozófia fejlődés-vonalába. Ahogyan persze ezek a marginalizálódott irányzatok is elutasítják a magyar bölcselettel való mindennemű rokonságot. Alighanem véletlen egybe-esés, de tény, hogy például a szlovák filozófiai recepció éppen arra a gondolkodóra irányul, akit a centrumban levő, és kultúrpolitikai hatalommal rendelkező magyar elit elutasít. És itt az sem segít, hogy a közös művelődési alapra hivatkozva azonos érdeklődést feltételeznénk. Mint például az evangélikusoknál, ahol a magyar evangélikus gondolkodók egyértelműen a kanti vonalat folytatják, de a szlovákok – egy, epizódjellegű kivételtől eltekintve – inkább Hegelt választják. Ha a magyar – nem magyar kettősség példajaként a magyar–szlovák viszonyt vesszük, akkor azt kell mondanunk, hogy a filozófia szemszögéből a centrum–periféria kapcsolatot az alapozza meg, hogy a magyar filozófia emancipálódik az egyházi és vallási hatások alól, és saját intézményrendszert épít ki – azaz professzionalizálódik. Ellenben a szlovák bölcselet egyházi meghatározottsága és közvetlen nemzetpolitikai céloknak való alárendeltsége megmarad, és ezért vagy vallásfilozófiai, vagy pedig alkalmazott filozófiai jelleget kap. A szlovák filozófia féloldalas marad, mert ha megmaradunk a filozófia diszciplínáinak korabeli felosztásánál, akkor azt látjuk, hogy az úgynevezett gyakorlati bölcselet egyes kérdéseivel foglalkozik, és az úgynevezett elméleti filozófia alapkérdéseit is ezeknek rendeli alá. Tehát nem követünk el hibát, ha a korabeli magyar filozófiát már a szakma koordinátái közé helyezzük el, a szlovák filozófia sajátosságainak feltárása esetén azonban nem hagyhatjuk figyelmen kívül a szlovák nemzeti törekvéseket és azok ideológiai megalapozását. Ez a marginalizálódás a 19. század második felére válik nyilvánvalóvá, hiszen a reformkorban még a magyar bölcseletben is jelen van a gyakorlati tevékenységekre való alkalmazás követelménye – lásd például az egyezményes bölcseletet. A szlovák bölcseletben viszont a forradalom utáni időre is megmarad, és

megerősödnek benne a messianisztikus vonások. Ezzel az a filozófia önmagát is a peremre tolja.

Összefoglalva a fentebb mondottakat: A magyar filozófia 19. századi történetének tere többszörösen összetett. A legátfogóbb teret a Monarchia művelődés- és kultúrpolitikája határozza meg, és ezen belül formálódnak meg az egyes nemzeti filozófiák. De nagyrészt ebben a térben realizálódik az iskolai filozófia is, amelynek a kereteit az egységes oktatási programok adják. Az iskolai filozófia változásai a programokkal való egyezések, illetve szubverziók mentén alakulnak ki. A magyar filozófia belső terét egyrészt az iskolai és a nyilvános filozófia kettéválása, valamint a nyilvános filozófia fokozatos térnyerése határozza meg. (Csupán megjegyzésként érdemes felhozni, hogy ezek a terek egyúttal kronotoposzoknak is számítanak, hiszen az eltérések mindig időbeli különbségekként is megnyilvánulnak.) A nyilvános filozófiát pedig a centrum–periféria viszony módosulásai révén ragadhatjuk meg. A centrum–periféria viszony aztán átvezet bennünket a diskurzusba, mégpedig ahhoz a kérdéshez, hogy az elbeszélő milyen pozícióból beszél el a magyar filozófia történetét. Mert ha például összehasonlítjuk Almási Balogh Pál és Szontagh Gusztáv reformkorban gyökerező státuszát, valamint a nemzeti filozófia iránti elköteleződését Erdélyi Jánosnak a bukott forradalom utáni helyzetével, valamint a hegeli filozófia megvédésével, akkor egyértelmű lesz, hogy ennek a filozófiának egymástól eltérő jellemzését és leírását kapjuk.

És itt már a filozófiatörténeti textusok „sűrűjében” vagyunk. Vagyis abban a belső struktúrában, amely a szövegek terét adja. Itt és most nincs „sem idő, sem tér” arra, hogy ezt a struktúrát teljes egészében bemutassam, hiszen ennek néhány eleme már a diskurzuselemzéshez, mégpedig annak időre vonatkozó részeihez tartozik. Hadd emeljem ki a strukturáció egyetlen elemét, mégpedig az elbeszélés kezdetét. Mindenfajta narratív szöveg egyik legproblematisabb része a kezdet, vagyis annak a pontnak a megragadása, ahonnan magát a történetet kezdjük elbeszélni. A mi esetünkben ez, sarkítva azt a kérdést jelenti, hogy „hol kezdődik a magyar filozófia története”. Merthogy abban nincs semmi különbség a fiktív elbeszélések és a magyar filozófia története között, hogy ezt a pontot mindkét esetben meg kell kreálni. Hiszen mind a fiktív elbeszélések, mind pedig a magyar filozófia története esetében ugyanazzal a paradoxonnal nézünk szemben: azt hisszük, hogy a diskurzust megelőzi a történet, pedig a történetet mi reprodukáljuk a diskurzus alapján.

A „historia litteraria” idejében szó sem volt a magyar filozófia történetéről, csupán bölcséletet produkáló szerzőkről tudtunk. A köztük levő kronológiai és/vagy kauzális összefüggéseket a 19. század „fedez fel” azzal, hogy beazonosítja a recepciók pályákat, meghatározza a magyar filozófia „sajátosságait”, végezetül pedig egy teleologikus képbe helyezi a történetet. A legelterjedtebb mód az, ahogyan a történetíró kimutatja az egyes magyarországi szerzők függését az európai mintáktól, és így lesznek magyar karteziánusok, kantianusok, hegelia-

nusok, schellingianusok stb. Ezek önmagukba zárt történetek, ahol a kezdetet a minta, a lezárást pedig a recepció jelenti. Még akkor is, ha – mint Erdélyi állította – ez nem időbeli lemaradást, hanem együtt haladást jelentett. Ezekből a történetekből vonható le az a gyakori következtetés, hogy magyar filozófia valójában nincs is. Minden másodlagos, utólagos és epigon jellegű. Szontagh fogalmazza meg a másik közelítési módot. Ha van a magyar gondolkodásmódot kifejező és a magyar kultúrát kultiváló sajátos magyar filozófia, akkor ennek kezdetei aligha kereszthetők a latin nyelvű bölcslethez, hanem csakis a magyar irodalomban és politikai gondolkodásban. Így jön be a képbe kezdőpontként Berzsenyi vagy Széchenyi. Vagyis a magyar filozófia a 19. század elején kezdődik. Mindaz, ami előtte volt, az idegen ettől a bölcslethez. Harmadik megoldás az, amit leginkább a protestáns filozófiatörténészek alkalmaztak: a magyar filozófia a magyar nyelvűséggel, azaz Apácaival kezdődik. Az ő esetükben már van ennek a történetnek télosza is: az önálló magyar filozófiai rendszer, azaz Böhm bölcsellete. Van persze olyan megoldás is, amelyik a magyar filozófia kezdetét a magyarországi írásbeliség és a keresztény teológia megjelenéséhez kapcsolja, vagyis a magyar filozófia története azonos a magyarországi teológiai és filozófiai gondolkodással, azaz nem feltételez oksági kapcsolatot a magyar nyelvűséggel. Lehetséges aztán olyan narratíva is, amelyik a magyar nyelvűséget összekapcsolja a rendszerelvű elméletek azon megfontolásával, miszerint minden társadalmi jelenség – így a filozófia is – társadalmi funkcióit akkor tudja teljesíteni, ha emancipálódik és institucionalizálódik. Vagyis a magyar filozófia a 18–19. század fordulóján kezd kialakulni, és fokozatosan alakítja ki szervezeti kereteit, miáltal a kultúra önálló szereplőjévé válik.

Talán mondani sem kell, hogy ezekben a narrációkban is gyakran összemósodik az iskolai filozófia a nyilvános bölcslethez, ugyanakkor ezek az eltérő megoldások más és más térbe helyezik a történetet, és nem mellékesen a történet szereplőit is. A megállapított kezdet ugyanis előre meghatározza a későbbi fejleményeket, és szelektál az események (mint a történet alapvető egysége), valamint a szereplők között. Ezért is fontossá válik, hogy kiemelten foglalkozunk az egyes filozófiatörténeti diskurzusok elméleti és módszertani feltevéseivel, hogy a lehető leghitelesebben reprodukálni tudjuk magát a történetet. Vagy a történeteket.

Hiszen az megállapítható, hogy a magyar filozófiatörténet-írás számol a történetiséggel, vagyis azzal, hogy a magyar filozófia előadható történetként, azaz az egymást követő események sorrendjeként. De nagyon ritkán történik meg, hogy a történetíró rákérdezzen a diskurzusban eseményként megjelenő jelenségek narratológiai szempontból meghatározó jegyeire. Gondolok itt a relevancia elvére, tehát arra, hogy az adott esemény meghatározza-e magának a történetnek a menetét. Vagy pedig a konzekutivitásra, tehát arra, hogy egyes események csak a benne szereplők sorsát és az általuk képviselt eszmék hatását változtatják meg, más események viszont megváltoztathatják az egész elbeszélés jellegét. A dis-

kurzus szintjén ezek a jegyek aztán determinációs erővel bírnak az elbeszélés időformájára. Ez a kérdés azonban már szétfeszítené jelen írás tematikus kereteit.

Ezért most, e rövid tanulmány végén fogalmazom meg azt a konzekvenciát, amely a szöveg megírása előtt hipotézisként jelent meg. Mégpedig azt, hogy a magyar filozófia fentebb jelzett térbeli különbségei gyakran szimultán jelennek meg, mégis inkongruens folyamatokon alapulnak. E mögött az aszinkronitás mögött az egyes terek eltérő reprodukciós ritmusai, valamint az eszmei dominanciát és hegemoniát determináló jelenségek húzódnak meg. Vagyis a történetírásban egyensúlyba kell hoznunk a diskurzust meghatározó folyamatosság és kontinuitás követelményét azzal a ténnyel, hogy maga a történet nem egyirányú és nem azonos ritmusú. Ennek az aszinkronitásnak a megragadásához mutatam fel Bahtyinnak eddig csak az irodalomtudományban használatos fogalmát, a kronotoposzt. Persze annak a tudatában, hogy a kronotoposz nemcsak az adott tér- és időformákat hozza egységbe, hanem keretet ad a magyarországi filozófia történetében realizálódó identitástípusoknak is. Gondolok itt arra, hogy a „magyar filozófus” beazonosításakor tekintetbe kell vennünk azt a tényt, hogy ahogyan nem homogén a magyarországi filozófia történetének tere, homogén „magyar” filozófusi identitás sem létezik. De ennek a kérdésnek a megválaszolása már egy újabb tanulmányt feltételez.

Irodalom

- Cornis-Pope, Marcel – Neubauer, John (szerk.) 2004, 2006, 2007, 2010. *History of the Literary Cultures of East-Central Europe. Junctures and Disjunctures in the 19th and 20th centuries*. I–IV. kötet. Amsterdam, Benjamins.
- Guha, Ranajit 1997. *Dominance without Hegemony. History and Power in Colonial India*. Cambridge–London, Harvard University Press.
- Kováts Sámuel 1817. Az Ember kíván tanulni. *Tudományos Gyűjtemény*, 1/3. 90–102.
- Mészáros András 1994. *A marginalitás szelíd bája*. Pozsony, Kalligram.
- Mészáros András 2000. *A filozófia Magyarországon*. Pozsony, Kalligram.
- Mészáros, Ondrej 2013. *Dejiny ma'arskej filozofie*. Bratislava, VEDA.
- Mészáros András 2014. *Széttartó párhuzamok*. Pozsony, Kalligram.
- Serédi Lajos 1896. Recenzió Szlávik Mátyás „Zur Geschichte und Literatur der Philosophie in Ungarn” (Sonderausdruck aus Zeitschriften für Philosophie und philosophischen Kritik, Leipzig, 107. Bd.) című tanulmányára. *Athenaeum*, 5/3. 457–483.

Egyetemes fogalmak – lokális modulációk

A korai Fichte- és Schelling-recepció kelet-közép-európai és kelet-európai sajátosságai

A magyarországi filozófiai élet 19. század eleji megélénkülését főként a kanti és a hegeli hatások sajátos modulációi jellemezték, azaz a fejlődési processzust nagyrészt a vallási és erkölcsi megítélés szempontjai, illetve a hazai bölcsélet kibontakozási folyamatát érintő reflexiók határozták meg. A korszakkal foglalkozó újabb filozófiatörténeti interpretációk a nemzeti filozófia kategóriájából kiindulva próbálják megragadni a nyelvi közeg megteremtésének, az instrumentalizációnak és a kánonképzésnek azokat a jelenségeit, amelyek nem csupán saját korukban, de számos vonatkozásban a 20. századig hatóan mintaképző szereppel bírtak.¹ Mivel a 18–19. századi magyarországi filozófia megújulási törekvései több forrásból táplálkoztak, s a felekezetek szerint szerveződő intézményhálózat meglehetősen változatos képet mutatott, a recepciók jelenségek teljes spektrumának prezentálására számos eltérő szempontú, illetve főként egyes részmozzanatokra fókuszáló filozófiatörténeti feldolgozás született az utóbbi évtizedekben.²

A „nemzeti filozófia” nyelvi-instrumentális mozzanatokat középpontba állító fejlődésmoделljének a német idealizmus korai recepciótörténetére való alkalmazása számos problémát vet fel, s ebben az értelmezési keretben sajátos anomáliaként jelenik meg Fichte és Schelling első magyar követőinek munkássága is. Ezen filozófiák recipiálása ugyanis – a megélénkülő peregrináció révén – elsődlegesen német nyelvi közegben indult meg; egyik vonulata, a schellingiánus természetfilozófia a jénai intézményrendszerhez kapcsolódva, s az ottani folyamatokkal szinkron módon jelentkezett; néhány egyéni teljesítmény (mindenek-

¹ A fejlődésmoделl tágabb időintervallumra való kidolgozása Perecz László nevéhez fűződik (Perecz 2008). A nemzeti filozófia problematikáját s a jelenség diszkontinuus jellegét Mester Béla és Mészáros András több írásában is taglalta (Mester 2006. 9–52; Mészáros 2008).

² Az iskolafilozófiai tradíciók szerepével több szerző is foglalkozott (Mészáros 2003; Hell 2012). A késő felvilágosodás kontaktológiájának német nyelvű vonatkozásait főként Rathmann János vizsgálta (Rathmann 2014).

előtt Schedius Lajos esztétikája) pedig túlment a követő filozófiák jellemző törekvésein. Ezen egyidejűségek identifikálásához és értelmezéséhez ugyanakkor elengedhetetlen a tágabb recepciók közeg vizsgálata, valamint a 18. század végi német filozófia hatása nyomán előállt lokális mintázatok összevetése.

A továbbiakban arra szeretnék kísérletet tenni, hogy a német idealizmus korai hatásának néhány momentumát tágabb, kelet-közép- és kelet-európai közegben vizsgáljam, mindenekelőtt a lengyel és az orosz Schelling-recepcióval történő összevetés kapcsán.

1. Schellingi kontinuitáselemek a német idealizmus magyar recepciójában

A 18. század végi Magyarországon a politikai tényezők, vagyis a felvilágosult abszolutizmus törekvései és a francia forradalom eszméinek terjedésére adott kormányzati reakciók a filozófiákra nézve is éreztették negatív hatásukat – például a Kreil-ügy, illetve a Kantról szóló előadások katolikus iskolákban történő 1795-ös betiltása kapcsán (Poór 1988. 61). Ugyanakkor viszont a türelmi rendelet nyomán megnyíló lehetőségek lendületet adtak a protestáns (elsősorban az evangélikus) nemesség kulturális törekvéseinek, így a peregrinációnak is. Jénában e változások eredménye éppen a német idealizmus kibontakozási periódusában, 1796-tól az 1800-as évek elejéig terjedően mutatkozott meg legerőteljesebben, amikor is a magyar peregrinusoknak nem csupán a száma volt relatíve magas – Fichte előadásain hozzávetőleg 140 magyarországi és 37 erdélyi diák vett részt (Mokos 1890. XII–XIII) –, de egyre erőteljesebben kapcsolódtak be az egyetem tágabb közegében zajló kulturális folyamatokba is. A Fichte elleni ateizmusvád ügyében Karl August hercegnek 1799 áprilisában beadott kérvény aláírói között például kiemelkedően sok magyar név található (Estes–Bowman 2010. 220).

Mindazonáltal Fichte ismertsége és népszerűsége – amit a jénai matrikulákon túl az erdélyi könyvtárak Hajós József által földolgozott leltárjai is bizonyítanak (Hajós 1999. 170–221) – nem generált egyidejű követő filozófiát. Körmöczi János korai fordításának³ nincs egyenes folytatása az életműben, hacsak a halotti beszédeiben felbukkanó néhány szövegutalást nem tekintjük annak (Gurka 2014. 444–447), s további Fichte-szövegrészek is csak elvétve találhatók a hazai szerzők műveiben. Ilyen például az 1796-ban megjelent *Keresztyén teológusi morálnak* az a részlete, ahol is Márton István az *Előadások a tudás emberének rendeltetéséről* (1794) egy passzusát idézte (Márton 1796. 26).

³ Körmöczi, aki 1797-es Fichte-fordításának kiadására a cenzúra miatt nem gondolhatott, *A gondolatszabadság visszakövetelése Európa fejedelmeitől, akik azt ezidáig elnyomták* (1793) című röpirat magyar szövegének csupán egyetlen részletét jelentette meg 1802-ben, Pákei Józsefről tartott gyászbeszédében (Hajós 1972).

Valamelyest eltérő a helyzet Schelling recepciója vonatkozásában: bár összefüggő hagyományról ez esetben sem beszélhetünk, ennek a hatástörténetnek volt néhány jól kirajzolódó, vagyis elkülöníthető periódusokhoz, illetve a pusztá ismertetés igényén túllépő alkotókhoz köthető kulminációja. Ezek a törekvések ugyanakkor nem illeszthetők be egy a kantianus filozófiák alterációitörténete mentén megkonstruált fejlődésképbbe, lévén olyan részterületeken realizálódtak – a természetfilozófiában és az esztétikában –, amelyek kevésbé voltak kitéve a korabeli hatalmi szférák által moderált, s így elsődlegesen nem műközpontú disputációnak.

Az 1797-ben létrejött jénai Ásványtani Társaság (Societät für die gesammte Mineralogie zu Jena) a természetfilozófiai és mineralógiai hatások sajátos interferálódásának közegéül szolgált, s a magyar schellingianusok első csoportja – Bodó Sámuel, Dianovszky Sámuel, Mihalik Dániel – éppen e jénai tudományos testület tagjai közül került ki, lévén a Társaság valamiféle pótlólagos instrumentalizáció lehetőségét biztosította számukra.⁴ A társasági üléseken 1799 és 1801 között elhangzott negyvennyolc előadás közül tizenhármat tartott magyar szerző, s ezek egy része az Ásványtani Társulat évkönyveiben meg is jelent. A tizenhárom előadás többsége értelemszerűen mineralógiai témájú volt, ám találunk közöttük négy olyan problémafelvetést, amelynek már a címe, illetve a tartalmi összefoglalása is természetfilozófiai megközelítésmódot jelez:

1799. márc. 3.

– Theil Mihály: a természetfilozófia hatása a mineralógiára

1799. máj. 26.

– Bodó Sámuel: nem fogadható el a természet hagyományos organikus-anorganikus felosztása

– Mihalik Dániel: lehet-e tudomány a mineralógia a kémia nélkül?

– Bodó Sámuel: tudománnyá lehet-e tenni a mineralógiát?

1800. júl. 27.

– Bodó Sámuel: a mineralógia tudományos megalapozásáról

Bodó második előadásának meglehetősen hosszú címe már önmagában is a jelzett tendenciát nyomatékosítja: *In der gesamten Natur folglich auch in der Mineralogie ist schlechterdings nichts absolut todes, lebloses und unthätiges, sondern alles thätig, wirkend und produktiv*. A tanulmányt 1799 májusában, a

⁴ Az Ásványtani Társaság tizenkilenc alapítója közül három magyar volt (Bredeczky Sámuel, Nagy Sámuel és Mihalik Dániel), első elnökévé gróf Teleki Domokost választották – akit később Goethe követett e tisztségben –, a német titkár mellett pedig folyamatosan magyar titkárt is hivatalba iktattak (Heide 2015. 13–15).

Társaság harmadik ülésén olvasta fel, de csak 1804-ben jelent meg nyomtatásban (*AHSGMJ* 1804. 95–110).

A magyar mineralógus írásának gondolatmenetét látszólag a kanti dinamikus szemlélet határozta meg, ám szerzője egy lényegi probléma kapcsán túllépett ezen az értelmezési kereten. Az előadás címében szereplő kifejezések Schelling aktuálisan használt terminusai: a produktivitás a filozófus több írásának is visszatérő fogalma volt, az éppen 1799-ben megjelent *Erster Entwurf eines Systems der Naturphilosophie* című művében pedig arról írt, hogy a természet nem produktum, hanem tevékenység, „Tätigkeit” (*SW* III. 13). Valószínűleg nem véletlen Bodó problémafelvetésének egybecsengése Schelling az évben kiadott írásában felvázolt programjával sem, az *Einleitung zum Erster Entwurf eines Systems der Naturphilosophie* című szöveg szerint ugyanis a spekulatív filozófia elsődleges célkitűzése éppen az organikus és anorganikus produktumoknak közös alapra való visszavezetése (*SW* III. 306). Bodó írásaiban – éppúgy, mint számos német kortársánál – még nem különültek el élesen a schellingi hatások a fichtei és részben a kanti problematikától, ugyanakkor viszont későbbi szövegének argumentációjában megnövekedett a természetfilozófiai utalások fontossága.

A Bodó Sámuel által írt tanulmányok kérdésfelvetései természetesen sem jellegükben, sem megközelítésmódjukban nem tekinthetők önálló koncepciójúnak, ám az Ásványtani Társaság ülésein éppen ő volt az, aki elsőként foglalkozott a mineralógia tudományként való megalapozásának és a természet egységének problémájával. Német szerző, a jénai egyetem filozófiai fakultásának Kirsten nevű adjunktusa, csak évekkel később, 1803 januárjában, a társaság huszadik ülésén tartott hasonló témában tartott előadást (*AHSGMJ* 1804. 60–62).

Azzal, hogy Schelling 1803-ban Würzburgba távozott, magában a jénai közegben is megváltozott a romantikus természetfilozófia státusza: a kezdeti, Schelling e témájú műveinek szülő lelkesedés után csökkent a recepció ereje – noha a későbbiekben is számos helybéli professzor tartott ilyen tárgykörű előadásokat –, az egyes természettudományok területén pedig a különféle egyetemeken előadó tanítványok (elsősorban Lorenz Oken, Carl Gustav Carus és Gotthilf Heinrich Schubert) munkái közvetítették a *Naturphilosophie* alaptezíseit. Jóllehet a Jénából hazatérő magyar schellingianusok kénytelenek voltak feladni korábbi törekvéseiket – Bodó például eperjesi tanársága időszakában már egyáltalán nem publikált (Szinnyei 1893. passim) –, Schelling korai recepciója a Magyar Királyság területén sem maradt folytatás nélkül: egyrészt a vallási-etikai szempontoktól kevésbé érintett természettudományos munkákban (így Domin József⁵ és Tomcsányi Ádám⁶ könyveiben), másrészt egy részben

⁵ Domin munkásságáról Zemplén Jolán adott áttekintést, kiemelve szerepét az elektromosság orvosi terápiaként való meghonosításában (Zemplén 1964. 412–414).

⁶ Tomcsányi Ádám 1809-ben Magyarországon elsőként jelentetett meg könyvet a galvanizmusról. Hivatkozott Lichtenberg, Humboldt és a jénai romantikus fizika legjelentősebb alakja, Ritter kísérleteire is (Tomcsányi 1809. 23, 162, 234).

természetfilozófiai fogalmakkal operáló esztétikai műben (Schedius Lajos *Philocaliájában*) mutatható ki némi kontinuitás.

Az elektromosság témája, amely a schellingi természetfilozófia egyik fontos vonatkoztatási pontja volt, Schedius Lajos munkásságában több aspektusában is felbukkant. A német *Naturphilosophie* kibontakozásával szinte egyidejűleg, 1800-ban ő fordította latinról németre Domin József egyik könyvét (*Lampadis electricae optimae notae descriptio eaque utendi ratio*, 1799)⁷ amely a legelső magyarországi írások közé tartozott ezen a részterületen. Schelling természetfilozófiája ugyanakkor egy a hatástörténet szempontjából meglehetősen késői, ám unikális Schedius-műben, az 1828-ban közzétett *Principia philocaliae seu doctrinae pulcri* című könyvben is jól beazonosítható nyomokat hagyott.

A művel kapcsolatos értelmezések Jánosi Béla nyomán hagyományosan kiemelték a Schelling-hatás jelentőségét, de elsőként Balogh Piroska szövegközpontú interpretációi hívták fel a figyelmet arra, hogy a Philocalia szerzője nem pusztán saját esztétikai rendszert, hanem önálló tudományt – ahogyan ő maga meghatározta: univerzális embertudományt – kívánt létrehozni (Balogh 2005. 404–405). A koncepció schellingiánus vonatkozásainak tisztázása végett azt a kérdést kell tehát feltennünk, hogy e törekvés szempontjából miként áll relációban a mű szövegegésze a schellingi (természet)filozófiával.

Schedius számos schellingi terminust használt, és konkrét művekre is hivatkozott: az elektromosság és a mágnesesség (Ørsted nevével együtt előforduló) említése mellett a hatványtanra (Potenzenlehre) is utalt (Schedius 1828. 52, 50–55). Mivel Schedius igen nagy számban idézte kortársainak műveit, a Schelling-hatás jelentőségére nem a konkrét szövegátvételek mennyiségéből következik, sokkal inkább abból, hogy korreláció mutatható ki Schelling természet-, illetve transzcendentálfilozófiája és a *Philocalia* koncepciója között.

Schelling transzcendentálfilozófiai programja – amely az intellegencia fogalmát az objektumból levezető természetfilozófia kiegészítő szisztémájaként jött létre – az öntudat történetének felvázolását, illetve a szemlélő és a szemlélet öntudatban létrejövő azonosságának bemutatását tűzte ki céljául (Wetz 1996. 76). Az objektum és a szubjektum eredeti azonosságától, a szemlélő és szemlélet kettősségén át az én reflexív mozzanata nyomán létrejövő azonosságig terjedő folyamat – amely a szubjektum produktivitásának mozzanatán alapul – a filozófus szerint a művészetben teljesedik ki.

A *Principia philocaliae* első része, a *Kalleologia* az abszolút objektív szépség, míg a második, *Esztétika*-rész az érzékelt szép elméletét körvonalazta. A mű kitűzött célja, s egyben újdonsága a tárgyalt esztétikai fogalmak természetfilozófiai keretbe való illesztése volt. Schedius, részben schellingi fogalma-

⁷ A sztatikus elektromosságról értekező Domin 1800-ig Tomcsányi előde volt a pesti egyetem fizika tanszékén (Gazda 2000. 188).

kat használva, a szép tárgyakat a nem cselekvő anyag és a cselekvő potencia kapcsolatából eredeztetette (Schedius 2005. 298, 324).

A magyar professzor ugyanakkor számos ponton eltért Schelling felfogásától. Az anyag, az erő és a szellem fogalomhármásának Schedius-féle modellje egyrészt közelebb áll a newtoniánus erőtanok szemléletéhez, mint az elektromos polaritás analógiáját kiterjesztő schellingi szemlélet, másrészt pedig a szerves élet konstrukciója kapcsán sem pusztán a *Naturphilosophie* előzményeire támaszkodott. Schedius „vis organica” fogalma elsődlegesen Friedrich Blumenbach műveire vezethető vissza, s Georg Christoph Lichtenberg nevének említése is a göttingeni minták fontosságát nyomatékosítja. (Schedius göttingeni kapcsolatai valószínűsítik, hogy ismerte az eredeti műveket, ám a „vis organica” fogalma a korabeli magyar szerzőknél, így Imre Jánosnál és Lenhossék Mihály is előfordult [Imre 1827. 170–175. és Lenhossék 1816. 214–216].)

Schediusnak a szépség fokozatait bemutató háromszintű fogalomrendszere persze jóval kevésbé tűnik koherensnek, mint a számára mintaként szolgáló potenciátan, a magyar professzor széles körű filozófiai tájékozódásából és szintézisigényéből adódóan viszont a *Philocalia* nem is tekinthető olyan mértékben schellingi mintákon alapuló műnek, mint ahogyan az a (főként a kétezres évek előtti) szakirodalomban szerepelt.

Az említett sajátosságok egyszersmind a mű recepciótörténeti helyét is kijelölik. Mivel – az 1790-es évek végén Jénában, a mineralógia területén elkezdett szimultán reflexiókat követően – 1817-től jelentek meg részletesebb magyarországi ismertetések a filozófus műveiről, majd pedig az 1830-as évek adaptációs kísérletei, illetve az 1842-es berlini előadásoktól kezdődően publikált beszámolók és elemzések képeznek jól elkülöníthető periódusokat (Gurka 2004. 198–222), Schedius 1828-as könyve a magyar Schelling-recepció második szakaszába tartozik, s egyszersmind a teljes recepciótörténet legátfogóbb igényű s legeredetibb művének tekinthető.

A fenti adatok azt jelzik, hogy a magyarországi Schelling-recepciónak volt egy olyan korai, kezdetben a német fejleményekkel szinte teljesen szinkronban lévő vonulata, amely – a természetfilozófiai fogalmak magyar nyelvű művekben történő későbbi előfordulásai révén – némi áthúzódo hatással is bírt. E tények a 19. század elejének vonatkozásában némileg árnyalják a magyar filozófia fázis-késésével kapcsolatos tézist, jóllehet Schelling munkásságáról valóban meglehetősen későn kaphatott átfogóbb képet a hazai olvasó.⁸

⁸ Vecsey József, az első hosszabb összefüggő magyar szövegrészletként, 1833-ban jelentette meg az *Eszmék a természetfilozófiáról* egyik fejezetét; 1836-ban *Bevezetés a philosophiára vagy is: a' propaedeutica* című munkájában elsőként Fejér György adott fogalmi szintű értelmezést Schelling filozófiájáról; míg Horváth Cyrill *Schelling philosophiájának első időszaka* című 1862-es írása a filozófus természetfilozófiai periódusát mutatta be (Gurka 2004. 214–218).

A korai Fichte- és Schelling-recepció tehát nagyrészt szintén a magyar filozófia fejlődésének – elsődlegesen a nyugat-európai diszciplináris kritériumok, kánonképzés és instrumentalizáció viszonyrendszeréhez mérten meghatározott – normatív jegyeit mutatja, ugyanakkor viszont számos olyan specifikuma is van, amely ebben az értékelési szempontrendszerben anomáliaként jelentkezik. (Ilyen például a fichteánizmus specifikusan erős erdélyi jelenléte, a schellingi természetfilozófia szinkron hatása, a Schedius *Philocaliájában* megnyilvánuló eredetiségigény.)

Az említett jelenségek lokális mintázatainak megállapításához, a korabeli filozófiai tudástranszfer tanulságainak levonásához ugyanakkor elengedhetetlen a korabeli Európa félperifériáin lezajló kulturális folyamatok nyomon követése, ezért a továbbiakban a német filozófia hatásának lengyel és orosz párhuzamairól próbálok áttekintést adni.

2. Schelling-hatások modulációi a 19. század elejének lengyel filozófiájában

A három hatalom által felosztott lengyel területeken a német idealizmus recepciója viszonylag későn, s az állami önállóság elvesztéséből adódóan jórészt a társadalmi-politikai helyzetre adott reflexiók terében ment végbe. A schellingi filozófia – s hangsúlyosan a természetfilozófia – első jelentős propagátora Józef Gołuchowski volt, akinek 1823-ban indított wílnói kurzusain oly nagy számban vettek részt a hallgatók, hogy két év múltán az orosz hatóságok megtiltották az előadások folytatását (Schroeder 1953. 53).

Gołuchowski 1822-ben Erlangenben kiadott *Die Philosophie in ihrem Verhältnis zum Leben ganzer Völker und einzelner Menschen* című könyvét, amelyben a filozófia államra és nemzetre gyakorolt hatását is elemezte, Schellingnek ajánlotta. A mű előszavában hangsúlyozta a lengyel nézőpont aktualitását és fontosságát (Gołuchowski 1822. XII–XIII).

Maurycy Mochnacki, a legjelentősebb lengyel schellingiánus érdeklődése 1828-tól kezdődően Gołuchowski hatására fordult a *Naturphilosophie* felé. Német irodalmi és filozófiai orientációját eredetileg az általa 1825-ben alapított *Dziennik Warszawski* című lap köré szerveződő romantikus kör határozta meg, amelynek Adam Mickiewicz is tagja volt. Ekkoriban főként Herder, Novalis, Schiller és a Schlegel fivérek írásait tanulmányozták (Gołuchowski 1822. 30–33), a húszas évek végére azonban lengyel területen is széleskörűvé vált a spekulatív fizika iránti érdeklődés, s ezen olvasói igényekre apellálva közölt Mochnacki összefoglalót Gotthilf Heinrich Schubert *Ansichten der Nachtseite der Naturwissenschaft* (1808) című könyvéről a *Kuryer Polski* hasábjain (Gołuchowski 1822. 70).

Mochnacki esztétikai tárgyú írásaiban, a Friedrich Schlegelre, Schillerre és Jean Paulra való gyakori utalások mellett, számos Schelling-hivatkozás is talál-

ható. A természet és a művészet viszonyával s a művészi alkotás folyamatával kapcsolatos álláspontját Mochnacki főként az *Über das Verhältnis der bildenden Künste zu der Natur* (1807) alapján körvonalazta. Hasonlóképpen kimutathatók egy természetfilozófiai témájú írásának schellingi forrásai is: *Wzmianka o filozofii natury w Niemczech* (Hivatkozások természetfilozófiára Németországban) című 1830-as munkája, *A természetfilozófia Fichte módosított tanával egybevetve* (1806) alapján, a hasznossággal az igazság fogalmát állította szembe. Ugyanakkor hivatkozott *A transzcendentális idealizmus rendszerének* arra a szöveghelyére is, ahol Schelling a történelmet a szabadság és a szükségszerűség összekapcsolódásaként írta le (Schroeder 1953. 103–109).

Mochnacki 1830-ban megjelent könyve, *O literaturze polskiej wieku dziełnastym* (*A tizenkilencedik századi lengyel irodalomról*) természetfilozófiai elemekkel ötvözte az esztétikai érveléseket. Míg a korábbi műveiben előforduló Schelling-szövegidézetek az egyes argumentációk közvetlen alátámasztására szolgáltak, a jénai periódus műveiből, illetve *A transzcendentális idealizmus rendszeréből* idézett gondolatok – mindenekelőtt az anyag konstrukciójának triadikus struktúrái – a lengyel szerző írásának koncepcióját, s magának a mű szövegének makroszerkezetét is jelentős mértékben meghatározták.

Mochnacki az irodalom kialakulását egy háromfázisú folyamat részeként ábrázolta, melynek elemei az anorganikus természet, a fantázia és a poézis által uralt vegetáció, valamint az értelem, a reflexió és a filozófia világa (Schroeder 1953. 120–122). Schelling *A transzcendentális idealizmus rendszerének Első korszak, az eredeti érzettől a produktív szemléletig* című részében írta le az anyag dimenziói, alaperők és az én funkcióinak azt a kapcsolatrendszerét, amelynek során nem csupán a természet szintjei alakulnak ki, hanem az öntudat részmozzanatai is (Schelling 1983. 176–184). Mochnacki ezzel parallel módon kapcsolta össze az objektum-szubjektum mozzanatokat, s a szubjektum kiteljesedésének folyamatát az egyes népekre is vonatkoztatta. Az így megnyíló értelmezési mezőben az irodalom az adott nép önreflexiójaként jelenik meg, azon folyamat részeként, amelyben a kollektív szubjektum is eljuthat az öntudat szintjére.

Könyvének második fejezetében Mochnacki arra keresett választ, hogy miként mutatkozik meg a szóban forgó kiteljesedési folyamat magában a lengyel irodalomban. A reflexió dinamikáját a klasszikus és a romantikus nemzedék küzdelméből eredeztette, s a nemzeti irodalom kifejlődését a természet analógiájára leíró interpretációjában e szembeállítás kapcsán a polaritásnak, a schellingi természetfilozófia jellegzetes korai fogalmának hatása nyilvánult meg (Schroeder 1953. 135).

A Mochnacki által leírt triadikus szerkezet, amely az öntudat megjelenéseinek egyes fázisait rögzítette, Schellingnek az objektum és a szubjektum azonosává válásának (legátfogóbb módon *A transzcendentális idealizmus rendszerében* kifejtett) szisztémáját rekapitulálta:

A természet élettelen és öntudatlan produktumai csupán a természet balul sikerült kísérletei, hogy önmagára reflektáljon; egyáltalán, az úgynevezett élettelen természet csupán éretlen intelligencia, jelenségein tehát, bár még öntudatlanul, de már áttetszik az értelmi jelleg. – A természet legfőbb célját, hogy a maga számára egészen objektummá legyen, csak a legmagasabb rendű és végső reflexióval éri el, amely nem más, mint az ember; vagy általánosabban: ez az, amit észnek nevezünk, s a természet csak általa tér vissza teljesen önmagába, és általa lesz nyilvánvaló, hogy a természet eredendően azonos azzal, amit magunkban intelligenciaként és tudatként ismerünk fel (Schelling 1983. 37–38).

Ennek a (reflexió által létrejövő) folyamatnak köszönhetően vált az öntudat 1800 táján Schelling egyik központi fogalmává, olyannyira, hogy azt aktuális filozófiadefiníciójának is alapelemévé tette: „A filozófia tehát az öntudat története, amelynek különböző korszakai vannak, és ezekből tevődik össze fokozatosan az egyetlen abszolút szintézis” (Schelling 1983. 109).

Mochnacki írásaiban a nemzeti irodalom és a nemzeti identitás problematikájának további tematizálásai is a schellingi – természetfilozófiai megalapozású, s az identitásfilozófiába átöröklődő – fogalmi minták nyomvonalán haladtak. *Kilka myśli owplywie tłumaczeń z obcych języków na literaturę polską (A külföldi szépirodalom fordításáról)* című 1825-ös írásában a nemzeti specifikumokat a lengyel irodalom felvilágosodás kori történetének aspektusából kívánta megragadni. A nyugatról importált ideológiákkal a lengyel nemzeti irodalom fogalmát állította szembe, amelyet nem területi, hanem nyelvi alapon határozott meg (Mochnacki 126–131).

Az előbbi gondolatmenet vonalán jutott el Mochnacki a hazai irodalom eredetének problematikájához. A felvilágosodás korának kulturális hatásait eklekticizmusként értékelte, s a lengyel irodalom forrásaként a szláv ókort, az északi misztikát és a középkor szellemét jelölte meg (Bömelburh 2007. 86).

Mochnacki a németek 1830-as évekbeli politikai inaktivitását bíráló *Ueber die revolution in Deutschland* című röpiratában ugyancsak az öntudat fogalmára építette érvelését:

Az öntudatot a filozófiában vizsgálódásaik, egész transzcendentalizmusuk alapjává tették, – de önmagukat mint népet hazájuk helyzete, nemzeti énjük, politikai lényegük vonatkozásában megismerni és megragadni nem tudták, nem merték! Mindenik mélyen gondolkodó német így szólt önmagához, mikor filozofálni kezdett: én vagyok! Miért is nem tudta hát ezt a nép tömegként kimondani? (Mochnacki 1833. 42–43.)

Mochnacki esetében a Schelling-hatás, beleértve annak esztétikai interpretációiban megjelenő természetfilozófiai aspektusait is, még sajátosan a nemzeti irodalom problematikájához kötődően jelentkezett. Ez az irodalom területére

lokalizált, az eredetiség, illetve az öntudat kategóriájára alapozott nemzetfogalom Józef Maria Hoene-Wroński, August Cieszkowski és Bronisław Trentowski írásaiban az etikai prioritás és a mártíromság, valamint a messianizmus specifikumaival egészült ki (Trencsenyi–Kopecek 2007. 128). Hasonló jelenségek, nagyrészt éppen a lengyel hatások nyomán, a korabeli szlovák kulturális életben is kialakultak: mindenekelőtt Jozef Miloslav Hurban és az első írását éppen Trentowsky filozófiájáról publikáló Pavel Hečko szerepe volt jelentős a nemzeti filozófia irányának kialakításában (Mészáros 2008. 178–179).⁹

A német idealizmus lengyel recepciótörténete szintén értelmezhető tehát a nemzeti filozófia keletkezéstörténetének aspektusából. Ennek a közvetlen tematikájában is nemzetivé vált bölcséleti tradíciónak, amely a szarmatizmustól (Janusz Turbiri) a plánszláv irányzaton (Stanisław Staszic, Edward Dembowski) át a katolicizmussal összekapcsolt messianizmusig (Andrzej Towiański, August Cieszkowski) ívelt (Walicki 2006. 283–284), s lokális mintázataiban egy specifikusan lengyel – számos elemében a 20. századig ható, s újabb történeti érvanyagokkal aktualizált – ideológiát hozott létre, kezdetben a schellingi, majd egyre erőteljesebben a hegeli filozófia volt az argumentációs bázisa.

3. A követő filozófiáktól az identitásviták kialakulásáig.

A német idealizmus korai orosz recepciójának specifikumai

Oroszországban a német idealizmus hatása jelentős késéssel, 1810-től jelentkezett, s Fichte, Schelling és Schleiermacher recepciója csak az az 1820-as évek közepén élénkült meg. Hegel művei még jelentősebb időeltolódással fejtették ki a hatásukat (Aprisko 2007. 163). Az orosz Schelling-recepció jellegét és ütemét – a lengyel fejleményekhez némileg hasonló módon – számos külső, társadalmi és politikai tényező determinálta, olyannyira, hogy e filozófiai adaptáció során maguk a tartalmi elemek is jelentősen átértelmeződtek, s esetenként igen távol kerültek az eredeti kontextusuktól.

A Schelling-hatások befogadása az 1810-es években eleinte a felsőoktatás keretein belül zajlott le: Szentpétervárott Danyil Mihajlovics Vellanszkij, Alekszandr Ivanovics Galics, Moszkvában pedig Ivan Ivanovics Davidov és Mihail

⁹ Mészáros András így jellemezte szlovák messianizmus tendenciáit: „A szlovák viágtörténeti küldetésének a hangsúlyozása mellett itt fellelhető a herderi módon ártérmezett történelemfilozófia, Schelling és Baader teozófiája, valamint a csehül és németül is publikáló Karel Slavomil Amerling »diasofia«-ja. Ennek a csoportnak a képviselői: Michal Miloslav Hodža (akit diákkorában az őt tanító Greguss Mihály a legnagyobb filozófiai tehetségnek tartott), Samo Bohdan Hroboň és Peter Kellner-Hostinský. Tovább erősödtek a messianisztikus tendenciák, és Pavel Hečko, valamint Samuel Ormis személyében visszatérnek Hegel filozófiájához is” (Mészáros 2014).

Grigorjevics Pavlov professzorok tartottak a német filozófus gondolatait ismerető előadásokat (Frede 2011. 29). A romantikus természetfilozófia egyik legelkötelezettebb nem német követője éppen Vellanszkij volt, aki 1802 és 1805 között a Schelling jénai és würzburgi hallgatójaként s Lorenz Oken hallgatótársaként ismerte meg a *Naturphilosophie* fogalmait.

Vellanszkij 1805-ben *Prousiones zur Medizin als Grundwissenschaft* címmel jelentette meg a schellingi természetfilozófia fogalmait alkalmazó művét, a szentpétervári orvosegyetem tanáraként pedig 1817 és 1837 között folyamatosan hirdetett természetfilozófiai alapozású előadásokat (Shumeiko 2005. 3–8). Az orosz professzor német filozófiatörténet-írás által is számon tartott munkásságának feltételeit az orosz modernizáció egyik sajátos momentuma teremtette meg: a 19. század elején valóságos egyetemalapítási program zajlott a cári birodalomban (Bebesi 2005. 230–231), amelynek keretében kiemelt szerepet kapott az orvosképzés korszerűsítése. (A magyar orvosoknak egyébként igen jelentős szerepe volt ebben az instrumentalizációs folyamatban: Gyöngyössi Pál II. Katalin udvari orvosa, Peken Keresztély az első orosz gyógyszerkönyv összeállítója, Peken Mátyás szentpétervári sebészprofesszor, Keresztúri Ferenc a moszkvai egyetem orvosi karának dékánja, Orlay János I. Sándor háziorvosa, Koritári György pedig a harkovi egyetem dékánja lett.)¹⁰

Vellanszkij schellingiánus természetfilozófiája ugyanakkor sajátos zárvány maradt, a német filozófus hatása a későbbiekben ugyanis a társadalmi modernizáció, majd a nemzeti önértelmezés momentumaival kapcsolódott össze. A német idealizmus orosz recepciója jelentős részben a Vlagyimir Odojevskij herceg körül csoportosuló, Kant, Fichte, Schelling, és a schellingiánus Lorenz Oken és Joseph von Görres hatását közvetítő Ljubomodri-körnek az égisze alatt történt. Folyóiratuk, a *Mnemosyne*, azt a célt tűzte ki, hogy a francia ízléstől a német kultúra irányába mozdítsa el a művelt orosz közönség érdeklődését, másrészt pedig hogy a schellingi filozófiában való elmélyülésre ösztönözzön.¹¹ A kör tagjai közül néhányan – így a később barguzini száműzetésben elhunyt költő, Wilhelm Küchelbecker, a *Mnemosyne* társszerkesztője is (Mrowczynski-Van Allen 2013. 14–15) – a dekabrista felkelés résztvevői lettek (Shumeiko 2005. 20–22).

¹⁰ E vonatkozásokról, Tardy Lajos korábbi kutatási eredményei nyomán, V. Molnár László adott összefoglalást (V. Molnár 2000. 270–283). E kapcsolatokat az orosz szakirodalom is számon tartja, lásd Kurunczi Jenő ismertetését Ptyicinnek a *Voproszi Isztorii* 2012-es évfolyamában megjelent cikkéről (Kurunczi 2014).

¹¹ „A Ljubomodrok, a schellingiánusság és a romantika – bonyolultan összefonódott egységes egész, a művészet, a tudomány és a filozófia szintézise. Schelling filozófiájának kutatói gyakran írják, hogy a német filozófus Oroszország számára fontosabb volt, mint Németország számára” – összegzi Pjotr Petrovics Aprisko a kör, s egyben az orosz Schelling-recepció jelentőségét (Aprisko 2007. 163).

A dekabrista mozgalmat követő megtorlások kapcsán nemcsak a Ljubomodri-kör volt kénytelen felfüggeszteni működését, hanem a felsőoktatás is fokozott ellenőrzés alá került, s 1826-ban a moszkvai egyetemen megszüntették magát a filozófia tanszéket is. Schelling hatása azonban továbbra is jelen volt az orosz szellemi életben – ekkoriban történetfilozófiai, s még inkább művészetfilozófiai írásain keresztül –, sőt (Hegel megkésett recepciójából adódóan) változatlanul az ő filozófiája reprezentálta a cári birodalom területén német idealizmust (Shumeiko 2005. 20–22). Az 1830-as években a schellingi gondolatok egyrészt Nyikolaj Vlagyimirovics Sztankevics körében éltek tovább, másrészt pedig egyes nem filozófiai kurzusok keretében. Turgenyev egyik professzora például *Fizika és mezőgazdaságtan* címmel tartott előadásokat Schelling filozófiájáról (Zöldhelyi 1978. 22–23).

A feloszlott Ljubomodri-kör néhány tagja 1827 és 1830 között a *Moskovskii vestnik* folyóirat révén, ám a korábbiaknál kevésbé explicit módon próbálta közvetíteni a filozófus gondolatait (Pratt 1984. 27–28), s az új uralmi helyzethez történő alkalmazást mutatja a Schelling-hatások irodalmiasításának tendenciája is. Magánál Odojevskijnél az *Orosz éjszakák* (1848) novellaciklusa jelzi ezt a változást, amelyben a szerző a német filozófus szerepét Kolumbuszéhoz hasonlította, amennyiben ő is új, ismeretlen területet fedezett fel: az ember lelkét (Bach 2005. V–VI).

A harmincas években a német filozófia elsősorban Nyikolaj Vlagyimirovics Sztankevics körének közvetítésével jutott el az orosz értelmiséghez. Maga Sztankevics 1836-ig egyértelműen a schellingi bölcsélet elkötelezettje volt, s főként levelezésében kommentálta a transzcendentálfilozófiát, aminek lényegét így foglalta össze: „Egészében véve a természet nem más, mint megértés.” 1836-tól Hegel írásait kezdte népszerűsíteni, s ekkoriban vált a kör egyik legfontosabb tagjává a szintén hegelianussá lett Mihail Bakunyin, aki korábban Fichte követőjének vallotta magát (Aprisko 2007. 214–216).

A sajátosan az orosz viszonyokhoz adaptált Schelling-hatás ugyanakkor a szlavofil irányzathoz kötődő gondolkodóknál is fellelhető. Fjodor Ivanovics Tyutsev, a Nyugat és az Oroszország történeti fejlődését élesen szembeállító költő, az 1820-as években, müncheni külszolgálatára idején, Schellinggel és Baaderrel is közeli ismeretségbe került (Walicki 2006. 64–65).

A Schelling-hatások átértelmeződésének jelenségét talán Ivan Kirejevskijnek a pályája szemlélteti legpregnansabban, aki a német idealizmus eszmei bázisán kialakult konzervatív nyugatosságtól jutott el a harmincas évek végére a szlavofil ideológiáig, míg végül egy évtizeddel később az irányzat egyik legjellegzetesebb reprezentánsává vált. Nevelőapja, Alekszej Andrejevics Elagin Schelling-fordításai által, másrészt pedig Vellanszkij révén, aki a család barátja volt, viszonylag hamar megismerkedett a német filozófus műveivel (Copleston 1986. 49–51). A német idealizmus kezdetben – a Ljubomodri-kör álláspontjával egybehangzóan – a francia filozófia ellensúlyaként s az oroszországi nyugat-re-

cepciók alternatívájaként szerepelt nála,¹² ám a nyugat–kelet dichotómia egyre erőteljesebb kiemelése kapcsán a német filozófusok, így bizonyos fokig Schelling is, az elvont racionalizmus képviselőjeként jelentek meg *Az európai kultúra jellegéről és az oroszországi kultúrához való viszonyáról* című írásában:

Hegel még inkább megszilárdította és kiterjesztette az emberi öntudat önfejlődésének e rendszerét. S miközben minden elődjénél mélyebbre hatolt a logikai gondolkodás törvényeibe, melyeket fölülmúlhatatlan zsenialitása révén a legteljesebben és legvilágosabban fejtett ki, épp ezáltal tette lehetővé ugyancsak Schelling számára, hogy az egész logikai gondolkodás egyoldalúságát bebizonyítsa. Így aztán a nyugati filozófia most olyan helyzetbe került, hogy a maga elvont racionális útján már nem haladhat tovább, mivel fölismerte ennek egyoldalúságát, ugyanakkor azonban új útra sem tud lépni, mivel minden ereje az elvont racionalitás fejlődésében rejtett (Kirejevskij 2006. 72).

Az Oroszország jövőjével és fejlődési mintáival kapcsolatos vitákban egyre fontosabbá vált Hegel hatása, ugyanakkor megőrződtek a Vlagyimir Odejevszkij és Nyikolaj Sztankevics köre által mediorált korábbi Schelling-recepciók is. Az orosz közegben sajátosan egymásra torlódó hatások olyan lokális mintázatokat hoztak létre, amelyek lehetővé tették a schellingi filozófia kiterjedt, s olykor egymással szemben álló irányzatok általi befogadását, minek következtében „a szlavofilizmus bizonyos fokig Schellingtől kapta az első lökést” (Gulüga 1987. 317).

Schelling oroszországi „idolizációja”¹³ a legerőteljesebb megnyilvánulása annak a jelenségnek, amelynek során a félperifériákon keletkezett egyes interpretációk felülírták magukat az eredeti szövegeket.

4. A régiós összevetés tanulságai

A különböző 18–19. századi recepciójelenségek összevetése után szeretnék néhány olyan tanulságot levonni a korabeli magyar filozófiai közegre nézve, amelyek kontúros megjelenítését éppen a kelet-közép-, illetve kelet-európai háttér teszi lehetővé.

¹² „Ha Oroszország Schellinget és Hegelt nem ismerte volna, hogyan számolhatta volna föl Voltaire és az enciklopedisták uralmát az orosz művelődésben?” Idézi Siklós Péter (Siklós 1988. 33).

¹³ Buruma és Margalit az idolizáció (idolisation) fogalmát használja annak érzékeltetésére, hogy a szlavofil ideológiák megalapozására szolgáló Shelling-értelmezések sajátos, az eredetitől eltérő vonatkoztatási rendszerbe állította a filozófus gondolatait (Buruma–Margalit 2004. passim).

Az utóbbi évek hazai filozófiatörténeti kutatásai felhívták a figyelmet arra, hogy elkerülhetetlen a latin nyelvű filozófiai művek vizsgálata, s hasonlóképpen fontos lenne a magyarországi szerzők német nyelvű műveinek fejlődésébe illesztése is.¹⁴ (Az említetteken kívül főként a külföldi szakirodalom által egyértelműen a magyar eszmetörténethez kapcsolt Winterl Jakab József, Tóperczér Sámuel és Segner András műveire gondolok.) E ponton természetesen felvetődik a kérdés, hogy mennyiben tárgyalható/tárgyalandó a magyarországi filozófiai élet részeként azoknak a professzoroknak és peregrinusoknak a tevékenysége, akik tartósabban Göttingenben vagy Jénában tevékenykedtek. A protestáns peregrináció 18. század végi megélénkülése kapcsán azonban a külföldi egyetemek magyar viszonylatban is pótlólagos instrumentalizációs közegként is működtek – elegendő itt Rummy Károly György, Schedius Lajos kapcsolati hálójára, vagy a Kazinczy-kör számos tematikájának személyes göttingeni-jénai iniciatíváira gondolni –, de hasonló szereppel bírtak az egyetemi kötődési szerveződések, társaságok is (mint például a Mineralógiai Társaság, de valószínűleg az orvosi képzés esetében is érdemes lenne számba venni a külföldi filozófiai-antropológiai vonatkozásokat).

A kelet-közép- és kelet-európai kulturális jelenségek komparatistikája a kánonképzés problémájára nézve is felvet néhány tanulságot. Abból a sajátos anomáliából, hogy a 18–19. századi filozófia – s különösen igaz ez a számos szaktudománnyal érintkező természetfilozófiára – és a mai történeti rekonstrukciók referenciája nem esik egybe a mai történeti rekonstrukciókéval, a különféle tudományok története is fontos vizsgálati területe lehet a filozófiatörténet-írásnak. Azt a Segner Andrást és Winterl Jakabot például, akik a hazai filozófiatörténeti összefoglalókban nem kerülnek említésre, a külföldi szakirodalom túlnyomórészt magyar természetfilozófusként sorolja be.¹⁵ Talán általánosságban is fontos tanulság lehet, hogy a magyar és a külföldi megközelítések kánonképzésének szempontjai között ma is jelentős eltérések vannak, vélhetően más korszakok és más filozófiai területek kapcsán is.

Míg lengyel vagy orosz viszonylatban a német idealizmus filozófiarecepciója az 1820-as évektől számos esetben a nemzeti identitás megalapozását vagy megerősítését szolgálta – legyen szó a lengyel vagy a kevésbé kiterjedt szlovák messianizmusról vagy a szlavofil ideológiákról –, a magyar nemzeti filozófia programjának reprezentánsai jobbra egy az eredeti mintákhoz közelebb eső filozófiafogalom keretében, többnyire gondolkodási sajátosságként próbáltak

¹⁴ Ennek fontosságára Rathmann János tanulmányai már az 1980-as évek közepétől felhívták a figyelmet, ám a kapcsolódó szövegek részletekbe menő elemzése mindmáig nem történt meg (Rathmann 1998).

¹⁵ Winterl neve különösen dualisztikus kémiájának Ørstedre gyakorolt hatása révén került a nemzetközi szakirodalom látóterébe, például Kenneth L. Caneva és Anja Skaar Jacobsen tanulmányaiban (Brain–Cohen–Knudsen 2007. 55–74, 273–338).

megjeleníteni specifikusan nemzetinek vélt sajátosságokat. A lengyel és orosz viszonyokkal való összevetés ráirányítja a figyelmet arra is, hogy a magyar intézményhálózat, viszonylag szűk keresztmetszete ellenére, hosszú távon működőképes bázisául szolgált a nyugat-európai hatások befogadásának. A 18–19. századi Magyar Királyság stabil közjogi helyzetéből következően a nyelvi, majd a politikai nemzet fogalmát érintő reflexiók kis hányada történt filozófiai munkákban, ezen interpretációk elvégzése jelentős részben a hagyományosan erős diszciplináris pozíciókkal rendelkező történet- és jogtudomány területén vagy az irodalomban zajlott le. Ebből adódóan a német idealizmus recepciója, dacára az etikai és vallási szempontok időnkénti előtérbe kerülésének, nem távolodott el olyan mértékben a filozófia szférájától, mint az számos korabeli lengyel és orosz szerző esetében tapasztalható. Míg (a történeti tradíciók átöröklődéséből adódóan) hasonló jelenségek akár még a 20. században is megfigyelhetők számos baltikum, észak-balkáni vagy kelet-közép-európai területen, s számos helyen a filozófiában is tartósan legitim maradt a „mi az adott nemzet” típusú kérdésfelvetés – elegendő itt a litván Stasys Šalkauskis, Vilius Storostas-Vydūnas (Laczházi 2009) a román Lucian Blaga, Emil Cioran,¹⁶ vagy egyes írásai okán akár a cseh Jan Patočka¹⁷ nevét megemlíteni –, addig Magyarországon ez a problémafelvetés jobbára az irodalom és a történetírás területére került át.

Ez a 19. századig visszavezethető, s a német idealizmus korai magyar recepciójában pregnánsan megmutatkozó lokális sajátosság lehet az egyik előfeltétele annak a történeti processzusnak, amelynek során a nemzeti filozófia programjának helyére a nemzeti filozófia toposzának reflexív megközelítései léptek.

Irodalom

Annalen der Herzoglichen Societät für die Gesamte Mineralogie zu Jena. [AHSGMJ] Aprisko, Pjotr Petrovics 2007. *Az orosz filozófia története.* Ford. Goretity Péter. Budapest, Osiris.

Bach, Thomas 2005. Vorwort. In Bach, Thomas (szerk.) *Schelling in Rußland. Die frühen naturphilosophischen Schriften von Daniil Michajlovic Vellanskij (1774–1847).* Marburg, Basiliken-Presse. V–XVIII.

Balogh Piroska 2005. „Artium pulcri essentia”: Az újrafelfedezés lehetőségei Schedius Lajos János széptani írásainak olvasatában. In uő (szerk. és jegyz.) *Doctrina pulcri: Schedius Lajos János széptani írásai.* Ford. Balogh Piroska – Kenéz Győző. Debrecen, Kossuth Egyetemi Kiadó.

¹⁶ Blaga német (kultúr)filozófián – Klages, s részben Schelling művein – alapuló, de a szlavofil tradícióra – Bergyajev és Sesztozov írásaira – is támaszkodó filozófiájáról s annak román nemzeti filozófiává alakításáról lásd Pászka 1999. 118–122.

¹⁷ Patočka, Masaryk-kritikájának afféle tanulságaként, maga is felvetette az érvényes nemzeti program problematikáját (Berkes 2010).

- Bebesi György (szerk.) 2005. *A hosszú 19. század rövid története*. Pécs, Comenius Bt.
- Berkes Tamás 2010. Patočka és Černý nemzetkritikai öröksége. 2000, 22/1. 17–27.
- Bagdonavičius, Vaclovas 2000. Vydunas the Essential Features of His Philosophy. In Baranov, Juratė (szerk.) *Lithuanian Philosophy. Persons and Ideas. Council in Research in Values and Philosophy*. Washington, Council for Research in Values and Philosophy. 87–104.
- Bömelburh, Hans-Jürgen 2007. Imaginationskonzepte und Nationskonstrukte zwischen Sarmatismus und Romantik. In Gall, Alfred – Grob, Thomas – Lawaty, Andreas – Ritz, German (szerk.) *Romantik und Geschichte: polnisches Paradigma, europäischer Kontext, deutsch-polnische Perspektive*. Wiesbaden, Harrasowitz.
- Brain, Robert M. – Cohen, Robert S. – Knudsen, Ole (szerk.) 2007. *Hans Christian Oersted and the Romantic Legacy in Science: Ideas, Disciplines, Practices, Ideas, Disciplines, Practices*. Dordrecht, Springer.
- Buruma, Ian – Margalit, Avishai 2004. *Occidentalism: The West in the Eyes of Its Enemies*. New York, Penguin.
- Copleston, Frederick 1986. *Philosophy in Russia. From Herzen to Lenin and Berdyaev*. Search Press, University of Notre Dame. 1986, 49–51.
- Estes, Yolanda – Bowman, Curtis 2010. *J. G. Fichte and the Atheism Dispute (1798–1800)*. Farnham, Ashgate.
- Frede, Victoria 2011. *Doubt, Atheism, and the Nineteenth-Century Russian Intelligentsia*. Wisconsin, University Wisconsin Press.
- Gazda István: Domin József. In uő (összeáll.) *A magyarországi fizika klasszikus századai 1590–1890*. Piliscsaba, Magyar Tudománytörténeti Intézet. 188.
- Gołuchowski, Joseph 1822. *Die Philosophie in ihrem Verhältnisse zum Leben ganzer Völker und einzelner Menschen*. Erlangen, J. J. Palm und Hans Enke.
- Gulüga, Arsenyij 1987. *Schelling*. Ford. Boldog Gyöngyi. Budapest, Gondolat.
- Gurka Dezső 2004. Schelling filozófiájának magyarországi vonatkozásai a 18. század végén és a 19. század első évtizedeiben. In Mester Béla – Percz László (szerk.) *Közelítések a magyar filozófia történetéhez. Magyarország és a modernitás*. Budapest, Áron. 198–222.
- Gurka Dezső 2014. Körmöczi János filozófusi pályakezdése a jénai posztkantianizmus hatásterében. *Keresztény Magvető*, 120/3. 439–452.
- Hajós József 1972. Egy röpirat a gondolatszabadságról. *Korunk*, 31/12. 1806–1811.
- Hajós József 1999. Az erdélyi Fichte-befogadás történetéből. In Fehér M. István – Veres Ildikó (szerk.) *Alternatív tradíciók a magyar filozófia történetében*. Miskolc, Felső-magyarország. 170–221.
- Heide, Klaus 2015. Die „Societät für die gesammte Mineralogie zu Jena“ und ihre Außenwirkung. In Gurka, Dezső (szerk.) *Deutsche und ungarische Mineralogen in Jena. Wissenstransfer an der Wende des 18–19. Jahrhunderts im Rahmen der „Societät für die gesammte Mineralogie zu Jena“*. Budapest, Gondolat. 9–23.
- Hell Judit 2012. Iskolafilozófia a 18. századi Magyarországon. In Illésné Kovács Mária (szerk.) *Docere et movere. Bölcsészeti és társadalomtudományi tanulmányok*. Miskolc, Miskolci Egyetem. 29–36.
- Imre, Janos 1827. *Amicum Foedus rationis cum experientia seu philosophia crisi recentissima deducta*. Pest, Trattner.
- Kirejevskij, Ivan 2006. Az európai kultúra jellegéről és az oroszországi kultúrához való viszonyáról. In Szőke Katalin – Bagi Ibolya (vál. és bev.) *Az orosz kultúra Nyugat és Kelet között: Szöveggyűjtemény*. Szeged, Bölcsész Konzorcium. 2006. 54–92.

- Kurunczi Jenő 2014. A. N. Ptyicin: Magyarországi szakemberek az Orosz Birodalomban. *Klio*, 23/2. 25–28.
- Laczházi Aranka 2009. Litván identitáskeresés a XX. században. *Kisebbségkutatás*, 18/4. 686–701.
- Lenhossék, Michael 1816. *Physiologia medicinalis*. Pest, Trattner.
- Márton István 1796. *Keresztyén teológusi morál*. H. n.
- Mester Béla 2006. *Magyar philosophia: A szenvedelmes dinnyésztől a lázadó Ikaroszig*. Kolozsvár – Szeged, Pro Philosophia. 2006.
- Mészáros András 2003. *A felső-magyarországi iskolai filozófia lexikona*. Pozsony, Kalligram.
- Mészáros András 2008. Az ún. nemzeti filozófia magyar és a szlovák filozófiatörténet-írásban. In Fedinec Csilla (szerk.) *Értékek dimenziók a magyarságkutatásban*. Budapest, Magyar Tudományos Akadémia Magyar Tudományosság Külföldön Elnöki Bizottság. 2008. 173–185.
- Mészáros András 2014. Közelítések a közép-európai filozófiához. *Kalligram*, 23/5. 85–93. < <http://www.kalligram.eu/Kalligram/Archivum/2014/XXIII.-evf.-2014.-majus/Koezelitesekek-a-kozep-europai-filozofiahoz> > Legutóbbi hozzáférés 2016. március 31-én.
- Mochnecki, Maurycy 1833. *Ueber die revolution in Deutschland*. Paris, Pinard.
- Mochnecki, Maurycy 2007. Thoughts on how the translation of foreign belles-lettres influences Polish literature. Ford. Ładyga, Zuzanna. In Trencsenyi, Balázs – Kopeček, Michal (szerk.) *Discourses of collective identity in Central and Southeast Europe (1770–1945) Vol. II.: National Romanticism. The Formation of National Movements*. Budapest – New York, Central European University Press. 26–131.
- Mokos Gyula 1890. *Magyarországi tanulók a jenai egyetemen*. Budapest, Magyar Tudományos Akadémia.
- Mrowczynski-Van Allen, Artur 2013. *Between the Icon and the Idol: The Human Person and the Modern State in Russian Thought and Literature*. Eugene, Cascade.
- Pászka Imre 1999. *A román hivatáselit*. Budapest, Osiris.
- Percz László 2008. *Nemzet, filozófia, „nemzeti filozófia”*. Budapest, Argumentum – Bibó István Szellemi Műhely.
- Poór János 1988. *Kényszerpályák nemzedéke*. Budapest, Gondolat.
- Pratt, Sarah 1984. *Russian Metaphysical Romanticism: The Poetry of Tjutchev and Boratyinskii*. Stanford, Stanford University Press.
- Rathmann János 1998. *Zur Geschichte der ungarndeutschen Philosophie – Aufklärungsperiode*. Budapest, Áron.
- Rathmann János 2014. *Filozófia és irodalom határán: Arcképvázlatok a felvilágosodás korából*. Pozsony, Kalligram.
- Schedius Lajos 2005. A philokáliának, azaz a szépség tudományának alapelvei. In Balogh Piroška (szerk. és jegyz.) *Doctrina pulcri: Schedius Lajos János széptani írásai*. Ford. Balogh Piroška – Kenéz Győző. Debrecen, Kossuth Egyetemi Kiadó, 253–380.
- Schellings Werke (Nach der Originalausgabe in neuer Anordnung herausgegeben von Manfred Schröter). Beck, München. 1958. [SW]
- Schelling, Friedrich Wilhelm Joseph 1983. *A transzcendentális idealizmus rendszere*. Ford. Endreffy Zoltán. Budapest, Gondolat.
- Schroeder, Hildegard 1953. *Studien über Maurycy Mochnecki mit Besonderer Berücksichtigung des Deutschen Einflusses*. Berlin, Harrossowitz.

- Shumeiko, Larissa 2005. Daniil Michajlovic Vellanskij. In Bach, Thomas (szerk.) *Schelling in Rußland: Die frühen naturphilosophischen Schriften von Daniil Michajlovic Vellanskij (1774–1847)*. Marburg, Basiliken-Presse. 3–82.
- Siklós Péter 1988. A hegeli történetfilozófia és az orosz szlavofilok, *Magyar Filozófiai Szemle*, 32/1–2. 26–40.
- Szinnyei József 1893. *Magyar írók élete és munkái*. Budapest, Hornyánszky.
- < <http://mek.niif.hu/03600/03630/html/d/d04021.htm> > Legutóbbi hozzáférés: 2016. március 31-én.
- Tomcsányi, Adam 1809. *Dissertatio de theoria phaenomenorum electritalis Galvaniae*. Buda.
- Trencsenyi, Balazs – Kopecek, Michal 2007. *Discourses of collective identity in Central and Southeast Europe (1770–1945) Vol. II.: National Romanticism. The Formation of National Movements*. Budapest – New York, Central European University Press.
- V. Molnár László 2000. *Magyar-orosz kulturális kapcsolatok 1715–1815*. Piliscsaba, Magyar Tudománytörténeti Intézet.
- Walicki, Andrzej 2006. *Orosz és lengyel messianizmusok*. Ford. Pálfalvi Lajos. Mária-besnyő-Gödöllő, Attraktor.
- Wetz, Franz Josef 1996. *Friedrich W. J. Schelling*. Hamburg, Junius.
- Zemplén Jolán 1964. *A magyarországi fizika története a XVIII. században*. Budapest, Akadémiai.
- Zöldhelyi Zsuzsa 1978. *Turgenyev világa*. Budapest, Európa.

LOSONCZ ALPÁR

Újvidéki Egyetem

Közép-Európa az európai hármasszerkezetben

Szűcs Jenő Közép-Európájának kritikai olvasata

Szűcs Jenő híres, sokat emlegetett vázlatában mintaszerűen felveti Közép-Európa kérdését.¹ Kérdése így hangzik: hogyan azonosítsuk azokat a történelmi determinációkat, amelyek az európai történelem keretein belül Közép-Európa létrehozásához vezettek? Melyek azok a kumulatív és egymást erősítő folyamatok, amelyek megszilárdították Európa hármasszerkezetét?

A *Vázlat* még a néhai szocializmus korában lát napvilágot, és hamarosan a Közép-Európára vonatkozó kiterjedt viták részévé válik. Tudjuk: visszanyerni az elvesztett horizontot, a saját, közép-európai hagyományától megfosztott régió megtépázott büszkeségét és sajátosságát, re-konstituálni a vonatkozó azonosságot, újrateremtteni Közép-Európa önjogát immáron a szocializmus szétporlásának periódusában: ez volt a viták tétje. Ráadásul történik mindez egy olyan korban, amikor különféle irányultságú gondolkodók megannyi szinten jelzik, hogy módosulnia kell a történelemre irányuló gondolkodásnak. Vannak olyanok, akik egyenesen meghirdetik a történelem előremutató mozgásrendjétől való búcsúvételt, és vannak olyanok is, akik, mint Arnold Gehlen, mintegy megnyugodva kinyilvánítják, hogy immáron a *post-histoire* korszakába lépünk. Szűcs okfejtése akár ellensúlyként is felfogható az említett felfogásokkal szemben: voltaképpen vázlata sokfelé nyit, nem utolsósorban azt a lehetőséget is magában foglalja, hogy a reflexívvé tett történelmet a mára is utaló kritikai horizontként értelmezzük, azaz hogy a történelmet a kritika közegeként juttassuk érvényre.

Szűcs nem véletlenül élt a „vázlat” megjelöléssel, pontosan ismerte vállalkozásának kereteit és határait: aligha lehetséges egy ilyen rövidre szabott szöveg keretein belül többre vállalkozni. De a vázlat mégis sokfelé mozog: engem filozófiai, különösképpen történetfilozófiai vonzatai érdekelnek.

¹ Szűcs 1983. Szűcs Kelet-Közép-Európáról beszél, de a recepció Közép-Európát emleget.

Vajon Közép-Európát csak egy történetfilozófiai diskurzus keretein belül lehet megragadni? Vajon Közép-Európát csak egy normatív módon artikulált beszédmód keretén lehetséges tárggyá tenni? Hogyan lehetséges egy geopolitikai, geoökonómiai különbséget, mint Közép-Európa történelmi létezését megragadni egy történetfilozófiai vonatkozásokat is tartalmazó diskurzussal? Vajon Közép-Európa valamiféle decentralizáló ellensúlyt képez az európai központosításhoz képest?

Egyúttal rögzíteni kívánom, hogy milyen elméleti előfeltevések mozgatják az érvelést, és kritikai megfontolásaimat, dilemmáimat is ezek átgondolása után szeretném érvényesíteni. Valójában az eszmefuttatás szükségszerű befejezetlensége értelmezést igényel: nem véletlen, hogy az azóta eltelt időszakban megannyi tolmácsolás került felszínre. Ezzel szembekerülünk egy gyakori kérdéssel, amellyel amúgy a hermeneutika élénken foglalkozott, és a széttartó értelmezések variabilitására, és adekvátságára vonatkozik. Mit jelent, hogy a Szűcs-féle szöveg kapcsán erős kulturális jellegű interpretációkat rögzíthetünk? Mit jelent, hogy megannyi tolmácsoló az európai triádott illetően egy zsugorított hierarchikus kultúralista jellegű interpretációnál köt ki?

* * *

Szűcs, tudjuk, a bibói ævre-re, az emlékezetes „háromfázisú” történelemértelmezésre támaszkodik, amelyen ott van a veszteségtudat pecsétje: Magyarország, mint reprezentatív közép-európai ország, „társadalomszerkezetében” a Nyugathoz tartozott legalább fél évezredig, majd kiszorult ezen normatív módon posztulálható ösvényről, és mindhiába próbált visszatérni az említett pályákra. Szembeszökő, hogy a *Vázlat* is valamiféle *hommage* Bibó kapcsán, és a finálé is Bibót idézi, akinek segítségével akár röviden is, de megfogalmazódik egy programszerű meggyőződés a történelem kapcsán felsejlő lehetőségekről: mindez a történelmi meghatározottságokkal szembeni ellenszegülés esélyeit előlegezi (minden bizonnyal túlértékelve az akarat szerepköreit a történelemben fogant determinációkkal szemben: de a lényeg itt csak a fatalista rezignációval szembeni álláspont világossá tétele). Hovatovább, Szűcs emlegeti a szintén ismert bibói metaforát a 19. században kibomló magyar „zsákutcáról”, vagy ott vannak a jelzetek a balsikerű kitörési kísérletekről: ebből azt a konklúziót erősíthetjük meg, hogy Közép-Európa már eleve a regrediáló folyamatok, a zsákutcába is szoruló processzusok fejleményeként jön létre, noha érdemes megőrizni a Kelet-Európába való zuhanástól.

Érdemes egy pillanat erejéig körülnézni: Jürgen Habermas szintén a múlt század nyolcvanas éveiben, az akkor felpezsdülő német történelmi viták résztvevőjeként fogalmazta meg ellenérveit a Közép-Európához való kései vonzalmakkal szemben: Közép-Európa német perspektívában mindig a nyugati irányoktól, a kommunikatív és az instrumentális racionalitás szintézisétől való elfordulást jelenítette meg. Ezenkívül a közép-európai *Sonderweg* keresése mindig egybe-

hangolható volt meghatározott birodalmi törekvésekkel. Ami megkérdőjelezi, hogy reflektálatlanul lándzsát törjünk Közép-Európa mellett, hiszen ez a gesztus nem nélkülözi a nyugati modernizációval szembeni averziót.

Habermasszal szemben a Szücs-féle argumentáció a veszteség és a nyereség afféle dialektikájára nyit ajtót: veszteséget jelent a letérés ténye a normative alátámasztható útról, de nyereség *lehet* a heteronóm viszonylatokba belebonyolódó Kelet-Európával szembeni distancia megerősítése, azaz a közép-európai identitás afirmációja.

Szücs (és Bibó) kontextusában is a *normative artikulált Nyugat felől* fogalmazódik meg az érvelés,² de Habermasszal szemben itt felszínre jut a vonatkozó kontingens fejlemény, a történelmi különbségek értelmezése. Szücsnek, a nemzet historizálását, és a történelmi meghatározottságaitól megfosztott nemzetfelfogást, a nemzet historikumát a haladással kiegyenlítő elgondolásokat, erőteljesen bíráló történésznek érzékenynek kell lennie a reflektálatlan teleológiára. Szücs valójában valamiféle *visszatekintő és folyamatosságot láttató teleológiát* követ: visszafelé néz, hogy számba vegye a történelmi hajtóerőket, és rámutasson, ahogy ő mondja, az európai genezisformák kialakulására, és ezen belül a közép-európai fejleményekre.³ Nem tekinthető véletlennek, hogy amikor Európát hozza szóba, akkor egy biológiai metaforához nyúl annak érdekében, hogy megvilágítsa törekvését: *szerves* történelmi folytonosságról beszél,⁴ és az európai történelmet azért részesíti kivételes figyelemben, mert szerinte a földrész valóban megtestesíti a számára fontos organikus kontinuitást.

Amennyiben rögzítjük Szücs módszertani szempontjait, akkor a genezis és a strukturális elemzés elegyét látjuk. A genezis fogalmát már szóba hoztam, és láttuk, hogy szerepet játszik Szücs érvelésében. Viszont sokkal több esetben tapasztalhatjuk a struktúra fogalmának felbukkanását a *Vázlatban*, kétségtelen, hogy figyelmet kell tanúsítanunk irányában. Európa hármasszerkezetének elemzése határvonalak rögzítése, de milyen kapcsolatban állnak a demarkációs vonalak a struktúrákkal? Mindenekelőtt szinte deklaratív módon leszögeződik a tény, hogy a *történelemben vannak struktúrák*.

Egyébként, és ismét a körületekért kedvéért, amikor a *Vázlat* megformálódik, akkor még tapasztalható a strukturalizmus erős kisugárzása: noha pontosabb lenne, ha strukturalizmusokról beszélnénk, hiszen sohasem létezett olyan

² Szücs egyebütt is kitér a magyar társadalmi fejlődés eltéréseire a Nyugathoz képest (1984. 391).

³ Egész pontosan, Szücs így fogalmaz: „A nyugati fejlődés sajátosságai a genezis körülményeiig nyúlnak vissza, s nem kis mértékben más civilizációkkal való kontrasztokból érthetők meg” (1983. 19). A szerző e gondolatot szembeállítja a „holmi kultúrmorfológiai öncélúsággal”.

⁴ Másutt is felmerül a szerves mivolt mint kritérium: „a hűbériség teljesebb formáival együtt kiesett a magyar történelemből egy szerves [...] lovagi kultúra lehetősége” (183. 62).

egységes filozófiai pozíció, amelyet monisztikus módon a strukturalizmus névvel illethetnénk, mint megannyi esetben, a felcímkézést itt is a külső értelmezők végezték el.⁵ Mindenesetre a genezis logikájának és a struktúra artikulációjának az egybetömörítése nem áll messze a strukturalizmus irányulásától, és a történelmi episztemológia, valamint az újfajta egész-fogalom kidolgozásának igénye szintén olyan mozzanatokat jelentenek, amelyeket legalábbis figyelembe vehetünk Szűcs struktúrafogalmának kontextusában is. Hovatovább, amennyiben említettem a *Vázlat* kormeghatározottságát a strukturalizmus kapcsán, akkor még szóvá kell tennem Szűcs egyéb elméleti tájékozódási pontjait, amelyekről említést is tesz könyvében. Itt mindenekelőtt fontosnak bizonyul, hogy az európai triád valamiféle *válaszreakcióként* kristályosodik ki: Szűcs explicite arra utal, hogy csak a válságfolyamatra adott válaszok felől érthetjük meg Közép-Európa kialakulását. Ennek alapján vélhetjük, hogy Közép-Európa afféle *reszponzivitás-struktúra*, amely a válság által létrehozott kényszerek konstellációjában teremtődött meg.⁶

E helyütt Szűcs az akkoriban frissnek számító Immanuel Wallerstein megfelelő könyvét hívja segítségül (és közben felmenti Bibót, amiért kiemelt katasztrófajelenségekből vezeti le a magyar regressziót, azaz nem választja el az okokat és az okozatokat: Bibó nem ismerhette az amerikai szociológus-közgazdász vonatkozó szintézisszerű művét). A világrendszer-elmélet kapukat nyitott Szűcs számára nemcsak a strukturális szemlélet különféle teljesítményeire, hanem a struktúrákon belüli differenciákra is, ennyiben mindenképpen támpontokat találhatott a saját eszmefuttatásai számára, ezenkívül erősíthette Szűcsben a hosszú tartamú történelemérzékelés fontosságát.⁷ Viszont, nem mulaszthatom el megjegyezni (anélkül, hogy belemerülnék az adott elmélet különféle variációiba, és egyáltalán, az elmélet részleteibe), hogy legalább két súlyos kritika formálható meg a világrendszerelmélettel szemben, és mindkét aspektus releváns lehet a *Vázlat* megítélése szempontjából is. Az *első* kritikai irány arra hívja fel a figyelmet, hogy az elméletet átítatja az eurocentrizmus, amely alkalmasint hátráltat bennünket meghatározott hierarchiák felismerésében,⁸ a *második* pedig szintén kritikai távlatból kiindulva azt a tényt fontolgatja, hogy Wallerstein

⁵ Balibar 2005. 5–23. Szűcs persze nem említi a strukturalizmus fogalmát, de tekintettel arra, hogy a strukturalizmus szerves része az akkori epochának, említhetőnek véltem.

⁶ Azonban hadd említsek egy olyan példát, amely szintúgy a feudalizmus első válságából indul ki, mint Szűcs, ám feminista szemszögből, és másfajta konzekvenciáig jut el: Federici 2004.

⁷ Ezzel nem akarom túlfeszíteni a Szűcs és a Wallerstein közötti párhuzamokat: világos, hogy Szűcsnél nem lehet megtalálni a függőségelméletre való támaszkodást, ami Wallerstein esetében különösen fontos.

⁸ Íme két példa: Anievas–Nişancıoğlu 2015; Mignolo 2011.

egyoldalúan a csereforgalom szférájára, az expanzív kereskedelmi tőke előrenyomulására összpontosít, mellőzve a termelési szférát.

A másik támpont Szűcs számára Perry Anderson akkortájt szintén sokat emlegetett könyve, amely az abszolutizmussal foglalkozott (a *Vázlatban* sok szó esik az abszolutizmusról, még hozzá lényeges helyeken: összefüggésben van ez az állam szerepével): Szűcs nemcsak azt jelezte, hogy Anderson könyve új megvilágításba helyezett egy sereg kiiktathatatlan témakört, hanem kifejtette, hogy ennek a könyvnek a révén válik lehetségessé, hogy az állam problémáját összekössük a válság imént rögzített folyamataival. Az érvelés szerint ugyanis az államok kivételes szerepet játszanak a regionális differenciák megszilárdításában: igaz, hozzátehetném, hogy amennyiben Szűcs különleges jelentőséget tulajdonított az állami fellépésnek, akkor Wallersteinnál is találhatott útbaigazítást, hiszen az amerikai elméletíró nem utolsósorban az állam dinamikáját vizsgálta a formálódó geopolitikai kontextusban. Szűcs valójában úgy teszi tárggyá az államot, hogy szerinte a válságokra vonatkozó válaszformák realizációi az államokhoz kötődnek: valójában az államokra hárultak a reagálási alakzatok kimunkálásai. Ennek alapján Szűcsöt hozzásorolhatjuk azon elméletírókhoz, akik a válságfogalmat *konstitutív*nek minősítik az európai történelem alakulásának kontextusában, azaz a válságot, lévén dinamikageneráló esemény- és folyamatgyűttes, *immanens* jelenségnek tekintik az európai öntértelemezés kapcsán.

Ezek szerint a válságok által kibontott kényszermechanizmusokra adott válaszokból hámozható ki Európa geopolitikai és geoökonómiai strukturáltsága.⁹ Ezenkívül figyelemre méltó, hogy Szűcs okfejtésében az államszerkezetek viszsztatükrözik a regionális lehetőségeket, másképpen szólva, *Közép-Európa kérdését az államperspektíva szempontjából is fel kell tenni, és ezen artikuláció ropant fontossággal bír az egész vonalvezetés számára*. Hozzá lehet adni a tény, miszerint annak ellenére, hogy a feudalizmus „első válsága” kapcsán az állam, pontosabban a társadalomnak az államnak való alárendelése merül fel, e helyütt Szűcs mégis sajátos jelentéseket rendel hozzá a városgazdaságokhoz, még hozzá éppen válságfilozófiájának kontextusában. Úgy beszél a városentitásokról, mint „*punctum saliensről*”, úgy hozza szóba a városgazdaságot, mint a „szerkezet gravitációs pontját”, amely először lábal ki a válságok okozta szituációból, és amely óriási jelentőségű abból a szempontból, hogy Európát nem kerítette hatalmába a válság. Anderson e vonatkozásban valóban támpontot jelenthetett, hiszen ő is különös jelentőséggel ruházta fel a városgazdaságot a történelmi dinamikában. Ugyanakkor szembeszökő, hogy Anderson egy erős retrospektív érvelés révén, nem-dogmatikus módon, de osztálymeghatározottnak minősíti a

⁹ Erről és különösképpen a válság történetfilozófiai relevanciájáról a közelmúltban írtam (Losoncz 2016). A témához lásd még Koselleck 1973; Habermas, 1973. 5.

feudalizmust is, azaz az osztályszempontot kiterjeszti a nem-modern korszakokra is, kockáztatva, hogy a reduktív funkcionista logika terepére kerül.¹⁰

De milyen helyzetekben jelennek meg a szerkezet jelentései a *Vázlatban*? A legexplicittebb módon Szűcs akkor beszél a struktúráról, amikor a társadalom és az állam szétválasztását hozza előtérbe, és a demarkációt „egy struktúrának nevezi” anticipálva a „struktúraváltásokat”, amelyek a Nyugat által determinált Európára vonatkoznak, azaz a konstelláció egy genuin nyugati teljesítményt feltételez, hiszen a „szétválasztás éppen nem valami endogén vonása az emberi történelemnek” (Szűcs 1983. 17). Az állam formája, amely a hatalom történelmileg meghatározott (újkori) alakzatát jelenti, nyilván jelentésváltozásokon ment keresztül: Machiavellinél, aki kétségtől üttörő, a „*lo stato*” a hatalom állandósultságát és megszilárdulását jelenti, Hobbesnál az államhoz instrumentális jelentések társulnak, és az emberi szükségletek képezik a vezetés kiindulópontját. Szűcsnél viszont felsejlik egy szintézis lehetősége: ha jól értem, ő az állam kapcsán a strukturális-funkcionális elemzés és a történelmi-genetikus analízis egységét tartja szem előtt.

Az *első* jelzés persze kapcsolatban áll az általános irányulással, amely a szerkezet fogalmát programszerűen működteti, és amely összefügg az állam meghatározott funkcióival (láttuk a válság meghaladásában játszott szerepét), a *második* kitétel pedig a már szintén említett genezisre való összpontosítást domborítja ki. Pontosan ez az utóbbi irányulás óvja Szűcsöt attól a gyakori tévedéstől, amely az államot *metatörténelmi* kategóriává változtatja, és a hatalom logikájának kontinuitását vallja, figyelmen kívül hagyva, hogy nem lehet egybemosni a hatalom formáját a premodernitásba és a modernitásba. Az állam és a társadalomnak a Szűcs által olyannyira aposztrofált széttagolódása csak modern talajon mehet végbe, ahol az állam elvont erőként lép a színre, és a hatalom immáron *nem* közvetlen reflexe az élet reprodukciójának. Mindenesetre a struktúraváltások fogalma ezt, mármint a strukturális-funkcionális és a történelmi-genetikai módszer szövetségét hivatott megtestesíteni.

Aztán ott látjuk Szűcsnél az intenciót, hogy a struktúra fogalma párban járjon a dinamika (Szűcs néhol „különös dinamikáról” beszél) és a „fejlődésritmus”

¹⁰ Andersont bírálja a funkcionalizmus és az osztályfogalom kiterjesztése okán Gerstenberger (2007. 19). Gerstenberger nagyon sok olyan szempontot vonultat fel, amelyek problematizálhatják nemcsak Anderson, de Szűcs érvelését is: például hadd utaljak arra, hogy bemutatja a folyamatot, amely megmutatja, hogy a városi oligarchiák milyen módon adaptálódnak a feudális szerkezetekbe, de több olyan aspektust is mozgat az államfilozófia kapcsán, amelyek kérdőjeleket társíthatnak az abszolutizmus azon értelmezése kapcsán, amelyet Anderson és Szűcs is követ. Az urbánus oligarchiák: vajon kihagyhatjuk a képből ezt a mozzanatot? Hogy a burzsoá forradalmat éppen az urbánus oligarchiák ellen kellett érvényesíteni? (Gerstenberger 2007. 39). És nem szabad feledni, hogy a középkori városban, azaz a feudális oikosz és a piac egységében is feudális normák érvényesülnek (Weber 1980. 634).

fogalmaival: elvégre a válságprocesszusok kapcsán kibomló rezponzivitás is erre célzott. A válság fogalma, amely nélkül szemmel láthatóan nincs Közép-Európa, amúgy is mindig a mozgás szomszédságában képzelhető el: itt is szóba hozható, hogy ismét Bibó az előzmény, aki a mozgással jellemzi a nyugati világot, és mozdulatlansággal karakterizálja a nem-nyugati világokat. A struktúra létezése a dinamika jegyében alakul, és Szűcs mintegy Hegelre utaló fordulattal arról beszél, hogy Nyugaton olyan szerkezetek jöttek létre, amelyek magukban foglalták önnön „meghaladásuk” feltételeit.

A struktúra a meghaladás felől nyer értelmezést, a szerkezet a meghaladás perspektívájában nyer értelmet. És Szűcs még hozzát teszi, hogy Európa nyugati féltekéjén a „kumulatív változás” mindig struktúraváltást is eredményezett. Utóbbi állítást nem könnyű értékelni, hiszen a *Vázlat* szerzője nem explicál: viszont tudhatjuk, hogy a kumulatív okozatiságon alapuló elméletek azon intenciójuk mellett, hogy szembeszegüljenek a célirányúságon alapuló elméletek igényeivel, az oknak és a következménynek az egymásutánosság logikájának alárendelő viszonylatát vonják bírálat alá: azt állítják, hogy a visszacsatolás logikája messzemenően jobban megfelel a történelmi dinamika leírására utaló feladatoknak, mert érzékeny tud lenni a kontingenciák felszínre toulása kapcsán (Toner 1999). Ennek alapján gondolhatjuk, hogy Szűcs az európai belső differenciációk kialakulását a visszacsatolás fényében, az okok és a következmények visszaható relációi konstellációjában előlegezi. „Kelet-Közép-Európa” lényegében a strukturális variabilitás felől képzelhető el: egy olyan entitásról van szó, amely számára a Nyugat orientációs pont, ám amely módosítja a szerkezeti vonatkozásokat, ismét a Nyugathoz képest. Még akkor, amikor Közép-Európa belső szerkezeti modifikációit lajstromozza, Szűcs fontosnak tartja, hogy hangsúlyozza, miszerint a szerkezeti különbségeket a Nyugat viszonylatában rögzíti.¹¹

Van még egy fontos aspektus, amely megjelenik a *Vázlat*ban a struktúrával összefüggésben. Voltaképpen érintettem már a kérdést feljebb, amikor azt emeltem ki, hogy a *Vázlat* befejeződése, amely ismételten Bibót evokálja a történelmi meghatározottságokkal szemben megformálódó lehetőségek kapcsán (Szűcs egyenesen a „jóakarát” jelzetével fejezi be művét: ezzel kapcsolatban nagyon kevés támpontunk akad). A struktúrákra támaszkodó eszmefuttatások (a strukturalizmust itt úgy kellene említeni, mint különös példát) gyakran gyürkőznek az alany nélkülség problémájával: a struktúrák, amelyek összefüggnek a társadalmi reprodukcióval, kiszűrjük az alanyiságot. A struktúra úgy reprodukálódik,

¹¹ Valószínűnek tartom, hogy Szűcs érvelését vonatkoztatni lehetne Eisenstadt régebbi okfejtéseire, amelyek a tanulás folyamataira helyezték a hangsúlyt a történelmi magyarázatokban. Eisenstadt egyébként a „mutációs elithez” rendeli hozzá az újfajta megoldások kikísérletezését. Amikor Szűcs az elméleti elitek történelmi szerepét taglalja, akkor Eisenstadthoz hasonló gondolatokat fontolgat (Eisenstadt, 1970, 16).

hogy az egyének háta mögött megy végbe a reprodukció.¹² Szűcs mintegy elébe megy a problémáknak, újfent Bibó segítségével, és megtámogatva az okfejtést a saját gondolataival, megtalálja a struktúrában megnyilvánuló szubjektivitás termékeny helyét, ami lehetővé teszi számára, hogy ismét egy visszacsatolási logikai láncot állapítson meg.

Szűcs ugyanis a forrásexegézis logikáját is követve dicséri a spekulatív szárnyalást, amely a politikai filozófusokhoz és publicistákhoz társítható: azt sugallja, hogy az általuk érvényre juttatott spekulációk valamiféle *ex ante* típusú gondolkodást löktek felszínre, amelyek befolyást gyakoroltak az „objektív struktúrákra”. Vagyis Marsilius de Padova és a többiek, akik ugyan még kötelezve érezték magukat, hogy szempontjaikat Arisztotelésszel egyeztessék, de afféle virtuóz spekulativitással óriási fontosságú szolgálatot tettek a majdani struktúraváltásoknak, megtalálták a különféle községtípusok közös nevezőjét, noha ez hallatlan akadályokba ütközött. „Modelleket” dolgoztak ki, amelyek mintegy előre, „mint a Mengyelejev-féle táblázatban a még felfedezendő elemek helyéhez hasonlóan” (Szűcs 1983. 46) kivetítették az állam pozícióját, azaz anticipálták az állam és a társadalom viszonyának mérvadó értelmezését.¹³

Szűcs itt egészen odáig megy, hogy feltételezi: a gyakorlat követte az elméletet, és nem fordítva. Az elméletnek nagy szerepet juttatott ezáltal. És kapcsolatban áll ezen okfejtése Bibó „alkat”, és a „mentális vonatkozások” kategóriáival is, amelyek „ugyan a struktúrában foghatók meg” (Szűcs 1983. 66), de mindig tevékeny elemként. Szűcs valószínűen a szubjektív-objektív kategóriáját kívánta megfontolni, és az európai elkülönbözödést is ebbe a távlatba helyezte. Úgy értekezett Európa differenciációjáról, hogy a strukturális nyitottság lehetőséget tartotta szem előtt. Habermas, aki a történelmet valójában az interakciók hatalmas komplexumaként írja le, azzal a megfontolással él, hogy a történelem szereplői úgy cselekszenek, hogy létrehoznak valamit. Mindeközben az a tény a fontos, hogy a szereplők megszerzik a kompetenciákat, de a tudat szerkezeteire az a jellemző, hogy létrejönnek. Itt a létrehozás és a létrejövés ellentéte a lényeges. (Habermas 1982.b 234–238). Vonatkoztatható ez Szűcs argumentációjára is: ő is olvasható ebből a szempontból.

De milyen viszony áll fenn a modell és a struktúra között? Ezt nehéz megállapítani. Vannak ugyanis olyan helyek, ahol Szűcs világosan jelzi, hogy elválasztja a modellt és a struktúrát, így azt mondja, hogy a történelemben nemcsak szerkezetek, hanem modellek is vannak (Szűcs. 1983. 7). Hovatovább Szűcs

¹² Itt sokkal tartozom J. Bidet könyvének (Bidet 1999). Szerinte a struktúra nem egyéb, mint olyan modell, amely képes a reprodukcióra.

¹³ Vajon tényleg rögzült ez a viszony már 1300 táján, ahogy ezt Szűcs feltételezi? Elég lenne taglalni az angol királyok egyébként sokat emlegetett helyzetét, hogy néhány kérdőjelet kitegyünk (Gerstenberger, 2007, 56).

azt is állítja, hogy a modellek érvényessége a struktúrákon át is hat.¹⁴ Valószínűleg ennek alapján szól az „eredeti nyugati modellről” (jellegzetes, hogy amikor Bibót idézve a mozgásról szól, akkor a „nyugati modellről” beszél), vagy ennek alapján emeli ki a Nyugatot mint egy egészen új modell megnyitásának toposzát. Vagy amikor a már említett módon a struktúraváltásokat anticipáló elméleteket rögzíti, akkor is arról szól, hogy a gondolkodók olyan modelleket dolgoztak ki, amelyek előre meghatározták a nyugati történelem menetét. És nem utolsósorban világossá válik, hogy Szűcs a „háromosztatú alaphelyzetet”, azaz Közép-Európa létrejöttét is a „modell” perspektívájában ábrázolja: ezért beszél két „szélső modellről”, és ezért utal Közép-Európára, mint közbeékelődő régióról a két polarizált régió konfigurációjában.

Voltaképpen itt tapasztalhatjuk a legáttetszőbb módon, hogy mit érthet Szűcs a struktúra és a modell viszonylatán: Közép-Európa „keleti feltételek” alapján, és hiányos nyugati *szervezetekkel* ellátva kezdi el a korai újkort. Sőt mi több, ugyanezen kor szembeszökö jellegzetessége, hogy Közép-Európa nem jelent egységes modellt, hanem modellvariációkat teremt, Szűcs arra céloz, hogy éppen a struktúrát sújtó deficitok okán történik, hogy Közép-Európa nélkülözi az unifikált modellt. És később is felvetődik a modell kérdése, és megerősített nyer, hogy Közép-Európa mint közbülső régió a két „expanzív” és polarizált régió között helyezkedik el, és kénytelen modellvariánsokban megnyilatkozni. Vajon az újkorhoz képest későbbi korokban lehetségessé válik-e, hogy Közép-Európa egységesített modellként jelenjen meg, vagy Közép-Európát köztes helyzete arra predesztinálja, hogy unifikáció nélkül maradjon? Nem bagozhatjuk ki a csomót, persze az itt már szóba hozott, Bibót evokáló finálé valamiféle választ kínál, de inkább csak jelzi, hogy Szűcs az önmagát felszabadító modern szubjektivitás mellett teszi le a voksot, és a történelem nyitottságába vetett meggyőződést fejti ki, és nem egy fogalmilag artikulált véleményét tükröz.

* * *

Felvázoltam Szűcs kivételes rekonstrukciójának fogalmi dimenzióit. Egy elbeszélés rajzolódik ki, amely révén egy történet folyamatossága körvonalazódik.¹⁵ Ez az elbeszélés a két „szélső modell” közé kifeszített Közép-Európát láttatta, és az elmaradottság strukturális differenciációira derített világosságot.

A *Vázlat* valójában egy olyan korban születik meg, amely a vonatkozó vára-
kozásokkal átmeneti jellegűnek értelmezte magát: olvashatjuk úgy is, mint egy törekvést, amely azt kereste, hogyan lehet vonatkoztatni a múltat a jelenre, és azt kutatta, hogy milyen aspektusokban egyezik a jelen a múlttal. Hogy a rekonst-

¹⁴ Másutt is utal Szűcs a „modellre” mint magyarázási keretre (1984. 189–221).

¹⁵ Itt követem Habermast, aki szerint az elbeszélés konstituálja egy történet (*Geschichte*) folytonosságát, azaz a történelemtípus mindíg narratív referenciális keretben valószínűsül meg (Habermas 1982a).

rukció kiszögelési pontja az akkoriban egyébként is sokat tárgyalt és kétségtelesenül szuggesztivitással bíró (de túlértékelt) civil társadalom tárgyalása, e tény sokatmondó, hiszen tudatosítja a *Vázlat*ban létező politikai horizontot. A civil társadalom fogalma ugyanis a narratív-rekonstruktív folyamatosság artikulációjának fontos eleme: hiszen szó esik arról, hogy a *societas civilis* már ott található a kezdetekben a Nyugaton, mintegy egybeesve az alakuló, autonómmá vált társadalom kereteivel. A szabadság, megint csak Bibót is evokáló (a szabadság „kis körei”, a szabadság „objektív technikája”) filozófiája kapcsolódik hozzá, és Szűcs olyan konceptuális erővel ruházza fel a civil társadalmat, hogy egy sereg jelentés (például a *virtus* és a *temperantia*, vagy a *honor* és a *fidelitas* kettőse) is az említett fogalom fényében jut kifejezésre.¹⁶ Felmerül a kérdés, hogy dacára a nagyszabású (és ahogy ezt megannyi helyen hangsúlyozták: gondolatgazdag és újító) kísérletnek, mentesíthette-e Szűcs Jenő a *Vázlat*ot a normatív teleológia zálogaitól.

Először, a szűcsi okfejtés sajátossága, hogy a „két szélső modellt” úgy ütközteti, hogy az elemzésből kiszűri az interferenciákat. Azaz, Közép-Európa úgy sejlik fel, hogy a *Vázlat* szerzője félreteszi a különállóként kivetített régiók közötti interakciókat. Érdekes módon itt Szűcs nem fordult például Wallersteinhez segítségért, akinek módszere éppen magában foglalja a világregndszer keretein belül működő interferenciák elemzését. Ráadásul, annak ellenére, hogy igazoltnak tartom a Wallersteint érintő eurocentrizmusra utaló bírálatokat, mégis gyümölcsöző lehetett volna a világregndszer-elmélettől kölcsönkérni a világgazdasági determinációkra vonatkozó érzékenységet, amellyel szintén ajtót lehetett volna nyitni az egymásra hatások elemzésére: a világgazdaság, amely az újkorban formát nyer, az interakciók sajátos gyűjtőhelyének bizonyul (nem beszélve azokról az elméletekről, amelyek, túlvezetve bennünket az európai kereteken, radikálisan decentralizálják a Nyugatot, lásd Hobson 2004. 190). Ám, voltképpen az idevágó elméletek (például: az egyenlőtlen és kombinált fejlődés), amelyek a strukturális differenciációt kutatják, zöme élénken és rendszeresen tárgyalja az interakciók kérdését: vannak olyan elméletek, amelyek egyenesen programszerűen forgatják a problémákat, amelyek a „társadalomközi interakciókra”, értsd, az elkülönülő entitások között létező *konstitutív* jellegű egymásra hatásokra vonatkoznak.¹⁷

¹⁶ Egy fontos tisztázó írás: Riedel 1976. 77–108. A *societas civilis*ről Szűcsnél, Todorova, <https://www.wilsoncenter.org/sites/default/files/OP%2046.p...3/13/2016>. Egy a Szűcs eszmefuttatásához képest másfajta rekonstrukció, amely igencsak érinti a Közép-Európa-problémát: Kocka 2010.

¹⁷ Hadd említsek egy ilyen elméleti artikulációt: Allinson–Anievas 2009. Igaz, ezen okfejtés problémája, hogy történelemfeletti szintre emeli az egyenlőtlen fejlődés paradigmáját, de ez nem változtat azon, hogy az egymásrahatás logikáját különös fénybe helyezi, és ezzel kritikai lehetőségeket biztosít.

Ezenkívül, az egymásra hatások analizisének elmaradása és az ellenfogalmak alkalmazása együttesen határozzák meg a tényt, hogy míg Közép-Európa modellszerű létezése kapcsán a *heterogenitás* jelentései merülnek fel, addig a Nyugatot a *homogenitás* jelentései övezik. Nehezen hihető, hogy ezzel eleget tehetünk a strukturális differenciációk megragadására hármló követelményeknek: a Nyugat egyneműségének posztulálása kritikát igénylő *reduktivitást* testesít meg. Valójában hatalmas irodalom kezeskedik azért, hogy a nyugati heterogenitás nem kevésbé fontos, mint a Közép-Európába belevetített különbségek. Másképpen szólva, túl nagy árat kell fizetnünk azért, hogy rátaláljunk Közép-Európára, mint a normatív referenciától eltérő heterogén kvázi-modellre.

Amúgy szimptomatikus, hogy a heterogenitás problémakörét különösen intenzív érdeklődés övezi az utóbbi időben: a kapitalizmus variációival foglalkozó, folytonosan táguló irodalomra gondolok, amely megannyi filozófiai aspektust is tartalmaz, és szükségszerűen konfrontálódik az univerzalizmus problémakörével (Bruff 2010. 615–638; Bruff – Ebenau, May, C. & Nölke, 2013). Nagyon sok tanulságot meríthetünk abból, ahogy ezen irányulás küszködik a diverzitás megragadásával, és ahogy konfrontálódik az univerzalizmus és a különbségek viszonylataival. Ugyanis, számtalan olyan probléma bukkan így a felszínre, amelyek relevánsak lehetnének a szűcsi gondolatok artikulációjában is.

Másodszor, Szűcs diskurzusa közel áll ahhoz, amit Reinhart Koselleck ellenfogalomnak hív, és amely a politikai jellegű elhatárolódásokat hivatott megpecsételni. Az ellentétpárokban használt fogalmak, tudjuk, alkalmasak arra, hogy hierarchikus viszonylatokat, *per negationem* megvalósuló relációkat hívjanak életre. A *Vázlatban* nem nehéz tetten érni a normatív referenciák által mozgatott aszimmetriát, és a reduktív dualizmus nyomait.¹⁸ Ahogy Larry Wolff nevezetes könyve alapján emlékezhetünk (Wolff 1994): Kelet-Európát, mint toposzt, „*kitalálták*” a felvilágosodás írói (különösen az útirajzok szerzői), filozófusai, nyilvánvalóan egy hegemonikus diskurzus keretein belül. És rögvest hozzá kell tennünk, hogy a Nyugat felől érkező „konstruktivizmus” nevében többször is „*kitalálták*” Kelet-Európát, a Keletet, mint a normatív iránytól eltávolodó toposzt, beleértve a jelenkort is. A 20. század ötvenes éveiben, a „modernizáció” fogalma térhódításának időszakában (és egyáltalán az 1917-től a nyolcvanas évek végéig tartó időszakban: igaz, az említett periódusban a „totalitarizmus” fogalomköre jelenik meg) a Kelet mint toposz elhalványult, lévén a „keleti” „szocialista” teljesítmények is értelmezhetőeknek bizonyultak a „modernizáció” szemszögéből. A posztoszocialista korszak azonban ismét revitalizálta a toposzt, meghatározott kulturális determinációk környezetében.

Mindenesetre, az említett „invencióba”, amely olyan jellegzetességeket vontat fel a keleti toposszal kapcsolatban, mint az önkény, etatizmus stb., *bele-*

¹⁸ Hogy az orosz abszolutizmus története leegyszerűsödik bizánci autokratikus miszticizmusra, több mint tünet. Ezt joggal bírálja, Todorova (ugyanott).

szüremlemek a hegemonisztikus jelentések. A szovjet/ orosz politikai-gazdaságtani/történelmi dinamikát a foucault-i színezetű biopolitika koncepciója alapján vizsgáló elemzések folytonosan felhívják a figyelmet az analogikus aspektusokra a „Nyugat” és a „Kelet” között, például a kiterjedt állami szabályozás, a gyarmatosító logika nyúlványai, vagy a katonai beavatkozás alakzatai, az externalizált erőszak kapcsán, ami kérdésessé teszi a kontrasztív toposzok komótos alkalmazását. Ezeket nem szabad mellőzni (Collier 2011; David-Fox 2006. 535–555; Prozorov 2009).

A Nyugat/Kelet kontraszt használata (ami nélkül nem teljesezhet ki Közép-Európa képe Szűcs esetében) azzal a *veszéllyel* fenyeget, hogy:

(1) homogenizáljuk külön-külön a két entitást; csakhogy ezáltal elsikkadhat pontosan azon dimenzió taglalása, amely Szűcs érvelésének súlypontját képezte, nevezetesen a *struktúra*, amely a modernitásban nemcsak funkcionális jellegű, de *konfliktus-terhelt, agonisztikus jellegű szocio-ökonómiai jelentéseket foglal magában* (függetlenül attól, hogy olyan fogalmakkal élünk, mint a stratifikáció, vagy a civil társadalom fogalmát különféle módon applikáló klasszikus brit politikai gazdaságtan szótára alapján¹⁹ az osztályközvetítettséget emlegetjük); így a „Kelet” toposz nehezen óvható a nivellálás tendenciáitól, mert *mindenki*, a struktúrában elfoglalt helyétől függetlenül, a toposz-determináció által meghatározott, függetlenül attól, hogy uralmi vagy alávetett helyzetben van-e; végül is, úgy kellene érvelnünk, hogy a „Nyugatban” is megtalálhatóak a „Kelet” elemei, és *vice versa*;

(2) az elemzés a térdifferenciáció és a kulturális determinációk elegyéhez, azaz valamiféle kulturális földrajzhoz hasonul, felidézve a hegeli világtörténet földrajzi alapjaira irányuló törekvéseket, valamint az „európai emberiséghez” (Hegel 1979. 148) és az ezzel kapcsolatos problémákat; viszont látni kell, hogy az olyan kategóriák, amelyeket az evidencia logikája alapján szokás alkalmazni, mint a territorialitás csak megannyi történelmi közvetítés révén érthető meg (Elden 2010);

(3) akadályok tornyosulhatnak a *reflektált univerzalizmushoz* való eljutás előtt; az univerzalizmus ugyan kiterjedt viták tárgya (univokális vagy ekvivokális univerzalizmus stb.),²⁰ de a posztulált univerzalizmus a modern irányulás *immanens* része, amely nélkül aligha ragadható meg Európa belső gyűrődése, beleértve Közép-Európa létrejöttét sem, és nem tehetők tárggyá olyan kulturális determinációkon túlmutató aspektusok, mint, példának okáért, az ökológia, amely tetten érhető „Nyugaton” és „Keleten” egyaránt; az univerzalizmus *nem* kérdőjelezi meg a különösséget, de reflexív distanciát tart vele szemben.

* * *

¹⁹ Stimson–Milgate 2004. 23, 9–34. A struktúra antagonisztikus vonásairól lásd Bidet, ugyanott.

²⁰ Balibar 1997. 419–454. Az univokális univerzalizmus fogalmáról lásd Badiou 1997.

Milyen következtetéseket lehet levonni az elmondottakból a mára nézve?²¹ Bizonyos, hogy amennyiben a kollektív azonosság lehetőségeit mérlegeljük Közép-Európa kapcsán, úgy ragaszkodnunk kell ahhoz a vezérfonalhoz, hogy itt társadalmi és történelmi közvetítettségek konstellációjában formát nyerő, az el-
lentmondás jegyeit magukon viselő identifikációk lépnek működésbe, amelyek hírt adnak a modernitás strukturáltságáról. Az azonosságok, kötődések, hovatartozások *dialektikus lebontásának és felépítésének* vagyunk tanúi (Balibar 1997. 450). Ez nem hektikus ide-oda mozgást jelent, hanem struktúrákban megvalósuló mozgásrendet, és gátat képez minden olyan elgondolással szemben, amely Közép-Európát egy feltételezett *kulturális szubsztancializmus* felől értelmezi, azaz egy olyan kulturális perspektívájában, amely azt vallja, hogy nem lehet a kulturális determinációk mögé kerülni.²²

A kilencvenes évek kapcsán sokszor hallottuk a lamentációt, miszerint a *homo nationalis* jutott diadalra, és a fékevesztett, valamint zárványokat gyártó nacionalizmus diktálja a gondolkodást. Ezen diagnózis ugyan érthető, de nem biztos, hogy mindent megragad a lényegből: nem kell aláírni túl gyorsan azt a véleményt, miszerint a Közép-Európa kiteljesedése előtt felmerülő akadályt csupán az újra fellángoló nacionalizmusokban lehet tetten érni, hanem figyelemmel kell lennünk arra, ahogy a tőkés árucseré belesimítja a geopolitikai és geokulturális különbségeket a világrendszer kereteibe (Harmes 2012). Ugyanis azt az állítást is feltételezték az értelmezők, hogy a közép-európai keretek meggyengülése kapcsolatban állt a nacionalizmus lendületével. Csakhogy, ha Közép-Európát mint identifikációs lehetőséget, az azonosulás horizontját kívánjuk vizsgálni, akkor látjuk, hogy a kulturális kötődésformák mellett ott vannak a (kapitalizmus törvényszerűségei által meghatározott, lásd Hodgson 2015) világrendszernek a nemzetközi versenyképesség által közvetített kényszermechanizmusai: Közép-Európát és a vele kapcsolatos azonosságmódozatokat nem tudjuk még megérinteni sem, amennyiben mellőzzük a kapitalizmus jelentéseit *tout court*, strukturális determinációival, tér- és időtapasztalataival, személytelen uralmi logikájával egyetemben. (Nem is annyira mellékesen, engem mindig elgondolkodtatott, hogy a kapitalizmus, mint holisztikus probléma, hagyományosan éppen a közép-európaiak témája volt, utalhatunk Schumpeterre vagy Sombatra. Hovatovább, igencsak figyelemre méltó, hogy a mai nagy neokonzervatív-neoliberális amerikai *think thanke*k, amikor arról szónokolnak, hogy a kapitalizmus eszméje, és egyáltalán, az eszme ma fontosabb, mint bármikor, akkor Třešť szülöttét, Schumpetert vagy a Bécsben született Hayeket hozzák szóba – és nem csak az állítólagos kulturnacionalista Friedrich Listet emlegetik,

²¹ Innentől a következő írásomból származó gondolataimra támaszkodom: Losonczi 2014. 12.

²² Egy figyelemre méltó szerb-horvát kísérlet, amely sok dimenziót megforgat: Rokсандić. 2012. Uő. 1995. 31–42.

aki különben is az óceánon túl szilárdította meg az angolszász koncepciókkal szemben kifejtett másság-elméletét).

A kérdés úgy vetődik fel, hogy Közép-Európa vonatkozásrendszere mennyire teszi lehetővé a menekülési utat a posztoszocialista világkonformizmus elől. Közép-Európa pályáit és posztoszocialista felfogását meghatározta az EU-egységesítés menete, és egyáltalán, az európai szintér szerkezeti dinamikája. Logikailag Közép-Európát beemelhetjük a sokféleség tartományába, és máris ott vagyunk a nagy filozófiák kérdésénél, amely problémaként kezeli a sokféleséget. E filozófiák nagyszabású kísérletet tettek, hogy egységbe foglalják a sokféleség diffúz világait: de a megoldások számtalan kérdőjelet hagytak maguk után. Ám az egység/sokféleség logikai-filozófiai problémája nem feledtetheti el a tényt, hogy az európai tér hierarchikusan tagolt, és a Napnyugat hegemoniájának logikáját követi: világosan kell, hogy lássuk, ki fogalmazza meg az egységesülés mércéit, kinek a panoptikus tekintete szabja meg a kritériumokat, a mozgásrendet.

Az azonosságban viszont mindig ott találhatók a befogadás és a kizárás együttes játéka. Így Közép-Európa azonosságáról aligha értekezhetünk Kelet-Európa amorf konstellációja nélkül. Kelet-Európa: a *túl*nan levő. Ez a kormeghatározta meggyőződés. Ám a határok kijelölésébe, a tér differenciációiba belevésődnek a hegemon gyakorlatok, és a határok korántsem tolmácsolhatók stabil demarkációs vonalakként, ugyanis az átmenetiség jelentései, a provizórikus vonatkozások csapódnak hozzájuk. Hol is találhatók Kelet határai? Tudniillik, Kelet-Európa határai mindig is bizonytalanok voltak. Ahogy Maria Todorova leírja egy helyütt (Todorova 2011): 1997-ben az amerikai adminisztráció parancsba adta diplomatáinak, hogy, ha csak lehet, kerüljék a Kelet-Európára utaló kifejezéseket a már betagolódott vagy betagolódásra váró országok kapcsán, mert az effajta kifejezések mélyen sértik az említett országokat. De amennyiben Kelet-Európát ily bizonytalan határok övezik, akkor egyáltalán hol terül el Kelet-Európa? Hogy definiálható ez az ismeretlen terület? És ezzel nem merítettük ki a határok kijelölésének paradoxalitását, hiszen még ott van a Balkánnak nevezett entitás kitapogatása, körülkerítése: itt sem szabadulhatunk az adott azonosságot körülvevő ambivalenciáktól, és a hegemonikus fölényhelyzet diktálta jelentésektől. Akadtak olyan szlovén és horvát szerzők, akik a poszt-szocialista átmenet forgatagában a kizárás effektusát, valamint a civilizációs felsőbbrendűség gondolatát részesítették előnyben. Ők úgy fogalmaztak, hogy az 1945 utáni szocialista-keleti történelem sodrában kioltosodtak a demarkációs vonalak, viszont újra kell őket erősíteni a civilizációs progresszió és regresszió logikája alapján. De ez még véletlenül sem jelenti azt, hogy a határok rögzítésére irányuló törekvések Közép-Európában eltüntethették a bizonytalanságot: minden újabb határ-demarkáció újfajta bizonytalanságokat szül, mert tovább bonyolítja a kívül és a belül, az internalitás és az externalitás feszültségét. Mindenesetre nem véletlen, hogy az érzékeny megfigyelők a Közép-Európa/Balkán viszonylatban felfedezték az orientalizmus, és a belső gyarmatosítás nyomait, melyeket

a közép-európaiság hiposztazált fogalma hitelesít: mondjuk, a hírneves szlovén, igencsak kritikai érzékenységű szociológus, Rastko Močnik élenjár az effajta bírálat gyakorlásában (lásd cikkeit az *Eurozine* oldalain). A Balkán ugyan piaci célterület, az áruk mozgásának rendeltetési pontja, de a civilizációs/kulturális fokozatok hierarchiájában a grádics alacsonyabb fokán található. És jeleznünk kell, hogy a balkániság mint kifejezés nem csupán szitokszó, amely megvetéssel sújt. Több ez, mint puszta szóhasználat: „szóakció”, amely szerkezeti meghatározottságokra vet fényt. Az itt szóban forgó metaforika ugyanis bevezet bennünket a posztoszocialista hatalmi konfigurációba. Hiszen a közép-európaiság az elmondott vonatkozásokban valóban az elkülönülés vágyát hordozta: senki sem akar a balkániság szerepében tetszelegni.²³

Mindezzel nemcsak a határteremtés posztoszocialista dinamikájába keveredtünk bele, hanem a *mimetikus versengés* területére is beléptünk. Hiszen az említett országok az *Antemurale Christianitatis* jegyében kívánták újra birtokba venni elorozott azonosságukat: mindegyik előörsként értelmezte önmagát, amely a kereszténység oltárán áldozta fel tagjainak és energiáinak legjavát.

Hogy fölöttébb szükségesnek tartom hangsúlyozni a szerkezeti meghatározottságokat, az abból ered, hogy Közép-Európára utaló megannyi szerző nem vétlen a kilencvenes évek óta egyébként is virágzó kulturalizmus gyakorlásában. Közben Szűcs hatalmas ívű történelmi fenomenológiája, regionális leírása leegyszerűsödik, azaz reflektálatlan kulturális determinizmusba torkollik. Azt sugallják különféle értelmezések, hogy a megváltozhatatlan/predesztinált természet jellemez bennünket: a kultúrtörténeti fátum okán mi ilyenek vagyunk, csak ilyenek lehetünk, ez a mi rendeltetésünk. Univerzalizmus meg sehol. Minden afféle invariáns spengleri „kultúrkeretre” hasad szét, de a hierarchia pecsétjével meg a historizmus relativizmusával ellátva. Pedig Schorskét, a bécsi operettet vagy a szecessziót nem érthetjük a strukturális determinációk nélkül. Ráadásul a gazdasági meghatározottságok az utóbbi évtizedekben erősen egybefonódtak a kultúrával, vagyis a kultúrában sokszor a nem elemzett szerkezeti vonatkozások és történelmi hajtóerők bukkannak elő.

Bárhogy legyen is, kevés az olyan önkritikai attitűd, mint a cseh történelemről kanyargó történelmi esszét író Jan Patočkáé, aki arról értekezett, hogy a „kis cseh történelem kisszerű eszközökkel törekedett a nagyságra”, vagy a „felülről

²³ Balkániság, a Balkán: köszönöm, de az nem én vagyok, az valaki más: a Másik, a túlhan levő (még Ernst Blochot is hatalmába kerítette a korabeli szóhasználat, amikor bírálatra vállalkozott: „balkánivá vált itt minden, a kapitalizmus Balkánja” – mindez Mesterházi Miklós fordításában. Ráadásul ezzel Bloch csak előlegezni látszik a jelenkori szóhasználatot, miszerint a balkáni kapitalizmust egy nem-emberarcú, vad, nyers, piszkos, zűrzarvas és korrupcióteli társadalmi formáció fémjelzi (Bloch 1989. 421).

felszabadult szolgákról beszélt”:²⁴ vagyis, a cseh fenomenológus, aki, tudjuk, sokat várt Közép-Európa újrafelfedezésétől, ám egyúttal önkritikusnak bizonyult a Közép-Európát befogó eszmekörrel szemben.

Catherine Horel nemrégiben vaskos könyvet írt a régióról (Horel 2014), s arra a megállapításra jutott, hogy Közép-Európa az emlékezés politikájához tartozhat, vagyis kidomborította az anamnetikus aspektusokat. Ha elindulunk ezen az úton, akkor persze ott vannak a kérlelhetetlen faktumok, amelyek a kohézió anyagát érintik: a modernitás üzemét felpörgető zsidók eltűntek, a barokkos, univerzalista Habsburg-bürokráciának se híre, se hamva, az autonómiájára büszke polgár képe elhalványult a kapitalizmus túlereje okán, az áhított multikulturalizmus szubsztrátuma elapadófélben van, például a kisebbségek csökkenő száma miatt. Közép-Európa: mozgó történelmi konstelláció, amelyben sokféle erő sűrűsödik. Nem az abszolutizált kulturális logika helye. Hiszen ott vannak a munkamegosztás mechanizmusai, a világgazdaság kényszermechanizmusai, a tőkés modernizáció újabb fejezetei, a központ és a periféria viszonylatrendszere, a lakosság mozgásformái, a kereszteződő kulturális kötődések, valamint a szolidaritás és az emancipáció sajátos dialektikája. Ezen mozzanatok távlatában kell újrakezddőnie az elemzésnek.

Irodalom

- Allinson, Jamie C. – Alexander Anievas, 2009. The Uses and Misuses of Uneven and Combined Development. An Anatomy of a Concept. *Cambridge Review of International Affairs*. 22/1. 47–67.
- Anievas, Alexander – Kerem Nisancıoğlu 2015. *How the West Came to Rule The Geopolitical Origins of Capitalism*. London, Pluto Press.
- Badiou, Alain, 1997. *Saint Paul. La fondation de l'universalisme*. Paris, Presses universitaires de France.
- Balibar, Étienne, 1997. Les universels. In uő *La crainte des masses*. Paris, Galilée. 419–454.
- Balibar, Étienne, 2005. Le structuralisme: une destitution du sujet? *Revue de Métaphysique et de Morale*, 45. sz. (2005/1). 5–22.
- Bidet, Jacques 1999. *Théorie générale. Théorie du droit, de l'économie et de la politique*. Paris, PUF.
- Bloch, Ernst, 1989. *Korunk öröksége*. Fordította Mesterházi Miklós. Budapest, Gondolat.
- Bruff, Ian 2010. European Varieties of Capitalism and the International. *European Journal of International Relations*, 16/4. 615–638.

²⁴ Patočka 1996. 224. Patočka abból a szempontból is fontos, hogy a cseh történelemről írott önreflexív esszéje az univerzalizmus mentén halad, és annak alapján kísérli meg a cseh aspektusok szituálását, igaz, ő is az „európai emberiség” logikáját, azaz az eurocentrizmust követi.

- Bruff, Ian – Matthias Ebanau – Christian May – Andreas Nölke (szerk.) 2013. *Vergleichende Kapitalismusforschung. Stand, Perspektiven, Kritik*. Münster, Westfälisches Dampfboot.
- Collier, Stephen, 2011. *Post-Soviet Social. Neoliberalism, Social Modernity, Biopolitics*. Princeton, Princeton University Press.
- David-Fox, Mihael 2006. Multiple Modernities vs. Neo-Traditionalism. On Recent Debates in Russian and Soviet History. *Jahrbücher für Geschichte Osteuropas*, 55/4. 535–555.
- Eisenstadt, Shmuel N. 1970. Social Change and Development. In *Readings in Social Evolution and Development*. Oxford.
- Elden, Stuart, 2010. Thinking Territory Historically. *Geopolitics*, 15/4. 757–761.
- Federici, Silvia 2004. *Caliban and the Witch. Women, the Body and Primitive Accumulation*. Brooklyn/NY. Autonomedia.
- Gerstenberger, Heide 2007. *Impersonal Power*. Leiden–Boston, Brill.
- Habermas, Jürgen, 1973. *Legitimationsprobleme im Spätkapitalismus*. Frankfurt/M., Suhrkamp Verlag.
- Habermas, Jürgen 1982a. *Über das Subjekt der Geschichte, in Geschichte und Theorie. Umriss einer Historik*. Hrsg. von Hans Michael Baumgartner und Jörg Rüsen. Frankfurt/M, Suhrkamp. 388–396.
- Habermas, Jürgen 1982b. Geschichte und Evolution. In *uö Zur Rekonstruktion des Historischen Materialismus*. Frankfurt/M, Suhrkamp. 200–259.
- Harmes, Adam, 2012. The rise of neoliberal nationalism. *Review of International Political Economy*, 19/1. 59–86.
- Hegel, G. W. F. 1979. *Előadások a világtörténet filozófiájáról*. Budapest, Akadémiai Kiadó.
- Hobson, John 2004. *The Eastern Origins of Western Civilisation*. Cambridge, Cambridge University Press.
- Hodgson, Geoff 2015. *Conceptualizing Capitalism*. Chicago, The University of Chicago Press.
- Horel, Catherine 2014. *A középnek mondott Európa. Közép-Európa története a Habsburgoktól az európai integrációig (1815–2004)*. Budapest, Akadémiai.
- Kocka, Jürgen 2010. *Civil society and dictatorship in modern German History*. Hanover, University Press of New England.
- Koselleck, Reinhart 1973. *Kritik und Krise. Eine Studie zur Pathogenese der bürgerlichen Welt*. Frankfurt am Main, Suhrkamp. Taschenbuch-Ausgabe.
- Losoncz Alpár 2014. Velük elkezdődhetne. 2000, Közép-Európa – Felejtjük el? Válaszok a 2000 körkérdésére. 2000, 4/12.
- Losoncz Alpár 2016. Válság és affektusok. <http://uni-eger.hu/public/uploads/losoncz-alpar-valsag-es-affektivitas_56b88f3ad5807.pdf> Legutóbbi hozzáférés: 2016. március 31-én.
- Mignolo, Walter 2011. *The Darker Side of Western Modernity*. Durham & London, Duke University Press.
- Patočka, Jan 1996. Mi a cseh? In *uö Mi a cseh?* Pozsony, Kalligram. 154–226.
- Prozorov, Sergei, 2009. *The Ethics of Postcommunism. History and Social Praxis in Russia*. London, Palgrave, MacMillan.
- Riedel, Manfred 1976. Der Begriff der „Bürgerlichen Gesellschaft“ und das Problem seines geschichtlichen Ursprungs. In E. W. Böckenförde (szerk.) *Staat und Gesellschaft*. Darmstadt, 77–108. (*Wege der Forschung*; Band 471)

- Roksandić, Drago 1995. Völkerkerker, Vielvölkerstaat, neue Nationalstaaten. Illusionen und Realitäten der kleinen Völker Mitteleuropas. In Helmut Steiner (szerk.) *Mitteleuropa II. Was – Zeitschrift für Kultur und Politik*, Nr. 79, Müzzuslag, 31–42.
- Roksandić, Drago 2012. Postoji li još uvijek Srednja Europa? *Historijski Zbornik*, 65/1. 187–202.
- Stimson, Shannon – C. Murray Milgate 2004. The Rise and Fall of Civil Society. *Contribution to Political Economy*, 23. 9–34.
- Szűcs Jenő 1984. Lovagság, kereszténység, irodalom (*A magyar irodalom története I. kötetéről*). In *uő Nemzet és történelem*. Budapest, Gondolat, 381–413.
- Szűcs Jenő, 1983. *Vázlat Európa három történeti régiójáról*. Budapest, Magvető Kiadó.
- Todorova, Maria 2011. Hierarchies of Eastern Europe. East-Central Europe versus the Balkans < <https://www.wilsoncenter.org/sites/default/files/OP%2046.pdf> > Legutóbbi hozzáférés: 2016. március 13-án.
- Toner, Philipp 1999. *Main Currents in Cumulative Causation. The Dynamics of Growth and Development*. Macmillan.
- Weber, Max 1980. *Wirtschaft und Gesellschaft*. Tübingen, J. C. B. Mohr Verlag.
- Wolff, Larry 1994. *Inventing Eastern Europe. The Map of Civilization on the Mind of the Enlightenment*. Stanford University Press.

KOVÁCS GÁBOR
MTA BTK, Filozófiai Intézet

A népiek és Kelet-Közép-Európa Szabó Dezső, Németh László, Bibó István

1. A népi mozgalom három nemzedéke

Szabó Dezső, Németh László és Bibó István három, egymást követő generációhoz tartoznak: élethelyzeteik különbözősége ennek a kronológiai egymásutániságnak a következménye. Szabó írói és ideológusi működését még az első világháború előtt kezdi, ám szellemi hatása a háború utáni időszakra esik, s 1945-ös halálával lezárul az életmű. Németh a két világháború közötti időszak egyik legnagyobb hatású író-ideológusa, aki utóbbi minőségében 1945 után zárójelbe kerül, ám íróként nagyon is aktív marad. A létező szocializmus kultúrpolitikája – a negyvenes évek második felének kezdeti kiközösítésétől és az 1956-os szerepvállalás utáni rövid időszaktól eltekintve – egészen haláláig a korszak jelentős írói között tartja számon. Bibó intellektuális szocializációja a húszas–harmincas években történik, ám önálló politikai gondolkodóként való jelentkezése a második világháború éveiben következik be, alkotói kiteljesedése pedig a háború utáni évtizedekben – személyes tragikuma az, hogy ez a kiteljesedés a peremre szorítottság, a kényszerű belső emigráció körülményei között megy végbe.

Jóllehet a népi mozgalomról beszélve aligha lehet bármelyiküket kihagyni, nagyon különböző a pozíciójuk a mozgalomhoz való viszony tekintetében. Szabó Dezsőt mindenki – egyáltalán nem alaptalanul – Ady mellett a népiek legfontosabb előzményeként tartja számon, maga a mester a legkevésbé sem örült, ha az általa lekezelő módon csak lézengő generációként emlegetett csoportosulás szellemi atyjaként emlegették. (Ahogyan jellegzetes stílusában megfogalmazza: ezek az írócskák az ő súlyos léptei nyomán szétfreccsenő sárból születtek.) Akárhogyan is vélekedett azonban maga az érintett, a valóban később megszülető mozgalom hangütését alapvetően mégiscsak ő adta meg, lett légyen szó a parasztság középpontba emeléséről, az ezzel összefüggő rendszer- és kultúrkritikáról vagy az ehhez kapcsolódó Kelet-Európa-koncepcióról.

Németh László Szabó Dezsőnél lényegesen fiatalabb, viszont a harmincas évek elején huszadik életévükön éppen hogy túljutott népiek olyan vezéralakjainál, mint Kovács Imre és Erdei Ferenc – vagy a később tárgyalandó, ám a két háború között vezéralaknak még semmiképpen sem mondható Bibó István – jó évtizeddel idősebb volt. 1932 és 37 között szerkesztett egyszemélyes

folyóiratával, a *Tanúval* nem kis hatást gyakorolt erre a generációra, azonban a Gömbös-féle reformokkal kapcsolatos illúziók rövid periódusa után nem vállalt többé szerepet a napi politikában, s nem vett részt a mozgalom eszméit politikai dimenzióba átemelni akaró 1937-es Márciusi Frontban sem; tudatosan vállalta a világképének központi motívumait jelentő *minőségyszocializmus* és *Kert-Magyarország* utópizmusát. Az 1935-ben született, s a reform-illúziók gondolati reflexióját megfogalmazó, a *Tanú*-korszak esszéiben szétszórt motívumait irodalomtörténeti szemszögből megírt történetfilozófiává összegyűró *Magyarság és Európában* expressis verbis megfogalmazza: olyan pillanatot élünk, amikor a kicsinyben való változtatás kudarca után már csak az utópia, a holisztikus átalakítás jelentheti a kiutat a belső és a külső helyzet egymást erősítő zsákutcájából. Az itt felvázolt Közép-Európa-koncepció ennek az utópikus konstrukciónak szerves része, amely aztán az évtized végén jelentős átalakulásokon megy át, és más kontextusba kerül; az író ekkor azonban már konzekvensen Kelet-Európáról beszél.

A harmadik generációhoz tartozó, a keresztyén középosztályból jövő Bibó István a népiség gondolatkörével szegedi egyetemi évei alatt jó barátja, Erdei Ferenc révén ismerkedik meg; ezen túlmenően számára is inspirációs forrás Szabó Dezső, de mindenkinél nagyobb hatást gyakorolt rá e tekintetben Németh László, mindenekelőtt a *Tanúban* megjelenő írásai révén. Jóllehet Kelet-Európa-koncepciója – ő konzekvensen Kelet-Európáról, kelet-európai kis államokról beszél majd a második világháború utáni írásaiban – számos szálon kötődik Szabó Dezső és Németh László elképzeléseihez, mindazonáltal az a kontextus, amibe ez beágyazódik alapvetően különbözik attól, ami ezt a gondolatkört Szabónál és Némethnél körülveszi. A mozgalom virágkorát jelentő harmincas években Bibó a legkevésbé sem számít ismert, központi figurának; ekkori szerepét leginkább politikai tanácsadóként lehet leírni. Ezt a szerepkört Erdei Ferenc mellett tölti be, aki ekkor fiatal kora ellenére már országosan ismert vezéralakja a mozgalomnak, nemcsak mint szociológus és szociográfus, hanem mint gyakorlati politikus is. Bibó – közös barátjukkal, Reitzer Bélával együtt – segít Erdeinek megszövegezni a Márciusi Front programját (Kovács 2004). Ennek a szerveződésnek a jelentősége abban állt, hogy a magyar népi mozgalom ezzel próbált – végeredményben sikertelenül – parasztpárttá szerveződve belépni a pártpolitikai térbe, követve a hasonló kelet-európai populista mozgalmak által bejárt utat. A Bibó-féle Kelet-Európa-koncepció a második világháború alatt, illetve a katasztrófa után, annak tanulságait sajátosan kelet-európai szemszögből levonva születik meg. A hangütést jól jelzi a témával foglalkozó legismertebb írásának címe: *A kelet-európai kisállamok nyomorúsága* (1946). A térség itt már nem lehetőség, hanem a közös mizéria színtereként jelenik meg az itt élő népek számára. Bibó célja ennek a mizériának a feltérképezése. Ekkor már ő maga is bekapcsolódik a gyakorlati politikába, a népi mozgalom eszmekörét politikai programként megjelenítő Nemzeti Parasztpárt tagjaként. 1945–1948 között,

elsősorban a második *Válaszba* írott esszéi révén, ekkor tesz szert szélesebb körű ismertségre – ezek címzettje az akkori politikai elit volt. Azonban sohasem tartozott annak a Parasztpártnak a prominens tagjai közé, amely a politikai játéktér beszűkülésével mindinkább a kommunisták társutas pártjának szerepére volt kárhozthatva. Bibó a népi mozgalom ideológusának szerepében *post festum*, kései írásaiban jelenik meg; akkor, amikor a mozgalom már évtizedek óta nem létezik. Ennek a szerepnek a dokumentuma a halála előtt egy évvel, 1978-ban írott, kisebb monográfia terjedelmű *Borbándi-levél*, mely a Münchenben, az emigrációban élő szerzőnek a népi mozgalomról írott, *Der Ungarische Populismus* címmel megjelent könyvével kapcsolatos reflexióit tartalmazza (Borbándi 1976).

2. A politikai eszmetörténet Próteusza: a populizmus

Ez átvezet bennünket a következő tisztázandó kérdéshez: politikai eszmetörténeti értelemben hova sorolható be a magyar népi mozgalom? Borbándi szóban forgó monográfiájában a mozgalmat speciális magyar jelenségként állítja be, olyannak, aminek másutt nemigen találni párhuzamait. Bibó ezzel szemben – a témára vonatkozó későbbi szakirodalommal összhangban (Trencsényi 2012) – a kelet-európai kontextusba ágyazva helyezi el a magyar népieket. Kiindulópontja etimológiai: fölteszi azt a kérdést, hogy a különböző nyelvekben a 'nép' szónak miféle konnotációi vannak. Innen jut el a parasztságnak mint nemzetfenntartó osztálynak, mint az életerő nagy *reservoir*-jának jellegzetesen kelet-európai toposzához. Ez az írás témájának szempontjából azért lényeges, mert – mint majd a következőkben látni fogjuk – a különböző Kelet- (vagy Közép-) Európa koncepciókban a regionális együvé tartozás gondolata a parasztságnak ehhez az értelmezéséhez kapcsolódik. Bibó rámutat arra is, hogy a motívum egy etnicista nemzetkoncepció kontextusába illeszkedik. Fontossága miatt teljes egészében idézem gondolatmenetét:

Mindenekelőtt rámutatnék arra a különbségre, ami a nép, volk, peuple kifejezéseknek egyrészt nyugat-európai, másrészt közép- és kelet-európai érteleme között van. Ez utóbbi területen ez a kifejezés az alsóbb, többé-kevésbé elnyomott vagy kizsákmányolt, de politikai hatalomra hivatott osztályokon és embertömegeken felül jelent valami nemzetileg jellegzeteset, etnikait, nyelvit, valamiféle sajátosságokat hordozót, és jelenti mindig azt a felfogást, hogy a többé-kevésbé megbomlott politikai keretek helyreállításában az etnikai jellegzetességeket hordozó néptömegeknek – tehát elsősorban a parasztságnak – különleges jelentősége van. Ezt a mellékértelmet a nyugat-európai nyelvekben a *peuple* szó nem hordozza. Viszont hordozza ezt a „nép” szó mind az erősen baloldali jellegű kelet-európai mozgalmakban, mind pedig a szélsőjobboldali jellegű német mozgalomban. A terminológiának ezzel a

közös vonásával azonban a hasonlóság egyúttal be is fejeződik, erre helyesen mutat rá a könyv. Mármint, bármennyire sok sajátos vonása van is a magyar népi mozgalomnak, teljesen társtalannak nem lehetne nyilvánítani: amennyire fontos teljesen elhatárolni a német völkisch ideológiától, ugyanúgy meg kell találni mind az eltérő, mind a hasonló vonásokat egy sor kelet-európai mozgalommal, az orosz narodnyikokkal, a román ekés mozgalommal, a bulgároknál is volt egy Zveno nevezetű katonatiszti párt, aminek voltak analóg vonásai, és alig hinném, hogy Lengyelországban és Jugoszláviában ne lettek volna analóg jelenségek. Nem kétséges, hogy a magyar népi mozgalom, a múlt századi narodnyikokat nem számítva, az e századbeliak között messze a legérdekesebb és leggazdagabb (Bibó 1986. III. kötet. 295).

Nyilvánvalóan lehet azt vitatni, hogy valóban a magyar népi mozgalom a legérdekesebb és leggazdagabb-e? Egy bolgár, román vagy éppen szerb értelmező nem feltétlen osztja ezt a véleményt. De a lényeg nem ez, hanem az a koordináta-rendszer, amelyben Bibó a népieket elhelyezi, s ami – a legújabb kutatásokkal összhangban (Trencsényi 2012) – a komparatív szemlélet fontosságát hangsúlyozza, Kelet-Európát tekintve referenciakeretnek.

Ám egy tágabb perspektíva bevonása is szükségesnek látszik, a populizmus kategóriája miatt. (A tárgyra vonatkozó irodalomból lásd: Canovan 1981; Ionescu–Gellner 1969; Taggart 2000. A témával foglalkozó írásom: Kovács 2011.) Amikor Borbándi annak idején magyar populizmusról beszélt, még nem volt a fogalom szemantikailag oly mértékben túlterhelt, mint manapság, amikor ezt a kategóriát a politikai közbeszéd színterében-hosszában használja; ám többnyire nem a megjelölni kívánt jelenséget akarják leírni vele, hanem a beszélőnek az ahhoz való negatív érzelmi viszonyát érzékeltetik. Sommásan: a populizmus rossz és elítélendő dolog, következésképpen a populista az, akit nem szeretünk. Tartalmilag legfeljebb annyi derül ki, hogy a populista az olyan politikus, aki hízeleg a népnek, s a következményekkel mit sem törődve tücsköt-bogarat ígér neki, csak hogy hatalomra kerülhessen, vagy hatalomban maradhasson. Jóllehet ez a vulgáris értelmezés nem nélkülöz bizonyos valóságelemeket, de azért a szóban forgó jelenség leírására mégiscsak alkalmatlan.

Ám abban, hogy a fenti megközelítés lehetséges, nem ártatlan maga a vizsgált fenomén sem: az értelmezők egyetértenek abban, hogy a populizmusnak kétségkívül van valamiféle Próteusz-jellege, aminek folytán állandóan kisiklik a rádobott definíciók hálójából. Isaiah Berlin a témáról írva rámutat arra, hogy nemigen jutunk messzire azzal, ha a dolog lényegét vagy esszenciáját akarjuk megragadni. A Hamupipőke-szindrómával van itt dolgunk – mondja szellemesen:

ezen a következőt értem: létezik egy cipő – vagyis a 'populizmus' szó – s van valahol egy ebbe beleillő láb. Vannak lábak, amelyekre majdnem fel tudjuk húzni a cipőt, de nem szabad abba a csapdába esnünk, hogy leragadunk ezek-

nél a majdnem megfelelő méretű lábaknál. A herceg állandóan tovább vándorol a cipővel, s biztosan érezzük, hogy valahol vár bennünket egy végtag, vagyis a tiszta populizmus. Ez lesz a populizmus magja, az ő lényege (idézi Margaret Canovan: Canovan 1981. 7).

Azonban azt a lábat, amelyre cipellő tökéletesen illene, nem találjuk. Nem véletlenül. Hiszen már a két 19. századi változat, az amerikai és az orosz, azon túlmenően, hogy népre hivatkozik a plutokraták és paraziták ellenében, szinte minden másban különbözik egymástól, a társadalmi kontextustól kezdve a mozgalom ágensein keresztül a célkitűzéseikig. A 19. század végének amerikai farmer-populizmusa egy telivér kapitalizmus körülményei között akart tiszta és korrekt piaci versenyt, a kistermelők állami eszközökkel történő védelmét a nagy monopóliumokkal, mindenekelőtt a vasúttársaságokkal és a bankokkal szemben, a mozgalom résztvevői maguk a farmerek, az értelmiségi elem nem meghatározó jellegű; a cél egyáltalában nem a kapitalizmus megszüntetése, hanem a fair play állami beavatkozással történő helyreállítása, valamiféle árutermelői agrárdemokrácia létrehozása a jeffersoni hagyományok szellemében.

Ezzel szemben a 19. század második felének Oroszországában egy felülről modernizálni akaró autokratikus államhatalomról és egy torz, feudális-premodern és modern-kapitalista szegmensekből összeilleszkedő társadalmi politikai kontextusról van szó, míg a mozgalom ágensei tipikus módon értelmiségiek, akik romantikus módon idealizálják a népet; jellemzőjük egy messianisztikus szerepfelfogás, míg célkitűzésük egy autochton, harmadikutas modernizáció, amely nemcsak a cári autokráciát, hanem a nyugat-európai kapitalizmust is elutasítja. A cél itt nem egy kistermelői agrárdemokrácia, hanem valamiféle kollektív utópia, amely az archaikus orosz földközösséget akarja modernizált formában újraéleszteni, elutasítva a magántulajdonra épülő társadalmat és intézményrendszert. Az értelmiségi-forradalmárok, a narodnyikok, a valóság korlátainak ütközve aztán vagy a terrorizmusban vagy egy elit-diktatúra eszméjében vélik megtalálni a kivezető utat.

Amikor 20. századi populizmusról van szó, akkor persze leginkább a latin-amerikai esetre, mindenekelőtt az argentin példára szokás hivatkozni – jóllehet nem hagyható figyelmen kívül, hogy a térségben számos, egymástól nagyon is különböző helyi változat létezett, Bolíviától Mexikóig. Ami ezt a térséget, illetve az itteni populizmust megkülönbözteti az egyesült államokbeli és az orosz változattól, mindenekelőtt az a tény, hogy itt sikerült bekerülnie a politikai hatalomba. Az eredmény egy karizmatikus vezető – lásd Peron – által felépített paternalista, számos baloldali jellegű társadalmi és politikai reformot a latin-amerikai társadalmak patrónus–kliens hálózatainak felhasználásával megvalósító, a reprezentatív demokrácia intézményeit háttérbe szorító, élesen antiliberális politikai rendszer. Az argentin példa ugyanakkor kivétel abban a tekintetben, hogy itt a populizmus városi eredetű, míg másutt – Mexikó, Bolívia, Peru – a bázis

a vidéki parasztság; ez – a narodnyik mozgalomhoz, vagy a később tárgyalandó számos kelet-európai variánshoz hasonlóan – gyakorta társul esszencialista nemzetkarakterológiai képzetekkel, illetve etnicista nemzetfelfogással. A parasztság – a dekadens és etnikailag idegen, morálisan lezüllött városlakókkal szembeállítva – a nemzeti lényeg elsődleges hordozójaként, a kollektivisztikus jellegű archaikus intézmények – mint például a prekolumbián inka birodalom földközössége, az *ayllu* – revitalizációjával végrehajtott harmadikutas, autochton, alternatív jellegű modernizáció letéteményeseként jelenik meg. Végso soron a populizmus mint politikai rendszer Dél- és Latin-Amerikában átmeneti epizódnak bizonyult.

A populizmus körébe tartozó mozgalmak egyik alapvető jegyének mindenestre – az argentin eset e tekintetben kivételnek számít – azt tekinthetjük, hogy lazán értelmezett agrárideológiaként artikulálódnak – ez akkor is igaz, ha ez az ideológia ritkán jelenik meg tételelesen kidolgozott tanok összességeként. Ez a tény a mezőgazdaság preferálásának és a mezőgazdasági termelőknek juttatott kivételes szerep következménye. Mint az amerikai eset bizonyítja, ez a mezőgazdasági termelő nem feltétlenül paraszt: az amerikai farmer áruít piaci viszonyok között értékesíti, míg az orosz muzsik éppen hogy kiemelkedik a jobbágyi állapotból az 1864-es jobbágyfelszabadítás után. A paraszt mint domináns társadalmi réteg a hol Közép-, hol pedig Kelet-Európaként emlegetett, geográfiailag Németország és Oroszország közé eső térségnek a jellemzője. Mint majd látni fogjuk, Szabó Dezső és Németh László Kelet-Európa-konceptiójának kiindulópontjában egyaránt ez áll. Ez a régió legtöbb hasonló jellegű mozgalmára igaz az első világháborút követő időszakban. A térség abban a tekintetben Dél-Amerikára emlékeztet, hogy a húszas években itt is hatalomra jutottak populista pártok; itt jellegzetesen parasztpártokról volt szó, amelyek olyan politikai modellt próbáltak megvalósítani, amely a kisbirtokos parasztság társadalmi dominanciáján alapult. Kétségtelen, hogy e tekintetben az Alekszander Sztambolijfszki által vezetett, s négy évig kormányon levő (1919–1923) Bolgár Nemzeti Agrárszövetség jutott a legmesszebbre, de a parasztpártok akár egyedül, akár koalíciós partnerként másutt is részesei voltak átmenetileg a politikai hatalomnak: így volt ez többek között Romániában vagy Csehszlovákiában. Magyarországon nem így történt: itt az agrárpártot Bethlen István vezetésével hamarosan kisajátította a hagyományos arisztokrata–nemesi–bürokratikus elit. Ugyan 1939-ben megalakult a Nemzeti Parasztpárt, ám ez már *post festum* történt, hiszen a kelet-európai agrárpopulizmus csillaga a harmincas évekre végérvényesen leállt: eltűnt vagy beolvadt a diadalmaskodni látszó totalitárius mozgalmakba.

A kelet-európai agrárpopulizmus – mely persze egyáltalában nem volt egységes; inkább széles spektrumot jelentett egymástól sok tekintetben különböző variánsokkal – tipológiailag valahol az amerikai farmermozgalom és az orosz narodnyikok között helyezkedik el, bizonyos vonatkozásokban Dél-Amerikára emlékeztető lokális karakterjegyekkel. Amikor paraszti modellről beszéltek, az

többszörféle harmadik utat jelentett a szovjet-országi kolhozosítás és az amerikai kapitalista farmgazdaság között. Alapvetőnek tartották a kisparaszti birtok önállóságát, de ezt a kapitalista mezőgazdaság negatívumait kiküszöbölő önkéntes szövetkezeti mozgalommal akarták kiegészíteni: ezért gondolták kívánatos opciónak a modernizáció skandináv útját, különös tekintettel a dán modellre. Egyszerre volt itt jelen etnicista nemzetképpel összekapcsolt városellenesség,²⁵ és olyan közép-európai agrárdemokrácia víziója, amely a térség autochton civilizációs teljesítményeként jelenik meg. A szlovák Milan Hodža szerint Közép-Európát önálló régióvá éppenséggel ez teszi.²⁶

3. Szabó Dezső Kelet-Európa-képe

Kelet-Európát Szabó Dezső már a húszas évek végétől külön régióként kezelte. Németh László joggal írja tehát, hogy erre az egész kérdéskörre az ő nyomán figyelt fel. Nem könnyű Szabó Dezső nézeteit rekonstruálni. A nehézséget nem csupán politikai publicisztikájának nem könnyen olvasható expresszív-bombasztikus nyelvezete jelenti, hanem az, hogy gondolatvilágában legtöbbször igen nehéz valamiféle koherenciára lelni: egymást ellentmondó perspektívák egymásmellettiével van dolgunk. A nemrégiben megjelent, róla szóló monográfia szerzője rámutat arra, hogy világképe dinamikusan változik, s az első világháború előtti nemzetképzési koncepciója a későbbiekben alapvető változásokon megy keresztül – a fordulópont e tekintetben az *Elsodort falu* (1919) – s az a konstel-

²⁵ Ezt nagyon karakteresen fogalmazta meg Sztambolijszki: „A falut és a várost két-féle nép lakja, amelyek mind külsejükben, mind pedig igényeikben különböznek egymástól. [...] A falvakban lakik az a nép, amely a természet szeszélyeinek kiszolgáltatva dolgozik, küzd és keresi megélhetését. A városokban az a nép él, amely nem a természet, hanem mások munkáját kizsákmányolva keresi kenyerét. Olyan szabály ez, amely alól nincs kivétel. [...] A városiakok csalás, lustaság, életszűrés és perverzció révén tartják fenn magukat” (idézi Margaret Canovan: Canovan 1981. 125).

²⁶ „Közép-Európában a demokráciának különösen aggódnia kellett amiatt, hogy miként szilárdítja meg és védelmezi a szabadságért folytatott küzdelmének eredményeit. A legfőbb rendező eszmét a lelki és politikai fegyelemben kellett megtalálnia, és végül sikerrel lelt rá a parasztságra mint a legfontosabb konszolidáló jellegű társadalmi elemre. A vidéki emberek eszméiket három lehetséges alapszatra támaszkodva formálták meg. Az első ilyen lehetséges alap a vallási hagyomány volt. A második a paraszti családi életből fakadt. A harmadik rendező jellegű szabályszerűség az, amelyre a föld és ennek sajátos funkciója tanított. Végül is, amit a vidéki tömegek felajánlottak az egyetemes közép-európai demokráciának, az a rendezett szabadság gondolatának átfogó támogatása volt. A szabadság, az egyéni és társadalmi szabadság iránti vágyódás mélyen be volt ágyazódva a paraszti lélekbe. Kettős igény élt benne, egyrészt a Szabadság másrészt pedig a Rend iránt. Egyik nem semmisítette meg a másikat. A paraszti észjárás nem destruktív, hanem szókimondóan konstruktív és szintetikus volt” (idézi Ionescu–Gellner 1969. 108).

láció, amely gondolatvilágát a húszas évek elejétől jellemzi – s amely oly nagy hatást gyakorol majd a népiekre a későbbiekben – több lépésben alakul ki (Kovács 2014). Ugyanakkor azonban az is kétségtelen, hogy az egész életművön konstans elemként végighúzódik egy kollektivistikus-organicista beállítottság. Szabó Dezsőre mindvégig jellemző egy – a századforduló légkörében szocializálódott értelmiségi generáció körében egyébként nem ritka – ambivalencia a modernista irodalomkép és egy radikális-neokonzervatív politikai világnézet között (Szabó Miklós; 1989, Veres 2013).

Számunkra, jelen írás problematikája felől nézve a belső honfoglalásnak az ellenforradalmi korszak domináns revíziós ideológiáját vehemensen elutasító koncepciója az érdekes. Szabó Dezső 1923-ban látványosan szakít a továbbiakban csak *görénykurzusnak* titulált ellenforradalmi kurzussal, azt az elsikkasztott szociális és politikai forradalmat kérve számon rajta, amelynek a magyar faji pszichét és vitalitást a jövőnek megőrző parasztságot kellett volna emancipálnia. Szabó Miklós szerint az ezt követő években születő politikai publicisztika darabjaiban kibontakozó, a magányos próféta időnként látványosan eltúlzott pozíciójából előadott világkép legfőbb jellemzője a századfordulós gondolatvilágtól inspirált vitalista rasszizmus – amely azonban sohasem csap át biológiai fajelméletbe – és a marxista terminológia olyan sajátos ötvözete, amely lehetővé teszi számára, hogy rasszista nyelvezettel fogalmazza meg a háború utáni Magyarország szociális problematikáját, mindenekelőtt a parasztságot sújtó társadalmi mizériát (Szabó Miklós 1996). Ugyanakkor éppen a Kelet-Európa-koncepciója bizonyítja, hogy történelmet faji rivalizálásként leíró szociáldarwinista ihletettségű narratíva mellett van egy másik, amely ezzel nemigen látszik összehághatónak, ám a két szál fura módon mégis csak egybeszőődik a húszas és a harmincas évek írásaiban, sokszor egyugyanazon szövegen belül is.

Egyfelől kifejezetten xenofób perspektívából, monomán módon újra és újra kifejti, hogy a félrecsúszott magyar történelem lényege, és a magyar társadalomfejlődés patológikus mivoltának oka az, hogy – az Árpád-házi királyokat leszámítva – az uralkodó dinasztia ugyanúgy idegen fajból származik, mint a klérus, az arisztokrácia, illetve a modern idők óta kezdve a kapitalista réteg. Ez nézete szerint azért mélyen problematikus, mert létezik faji szolidaritás, amely az ugyanabba a fajba tartozókat összefogja, a különböző fajba tartozókat pedig szembeállítja egymással. A faji rivalizálás ilyenformán előálló jelenségét alapvető történelmi jelenségnek, az emberi történelem egyik fő mozgatórugójának tartja. Ezen az sem változtat, hogy a fajt számos tényező összjátékából vezeti le. Nem feltétlenül a közös leszármazás, tehát a biológiai-etnikai faktor a döntő: mert hiszen szerinte azt képes fölülírni a közös sors, a közös történelem és kultúra, s a fajt – a 19. századi nyelvhasználattal összhangban – sokszor a nemzet szinonimájaként használja. Mi több, azt is leszögezi, hogy az ezeknek a tényezőknek az összehatásaként kialakuló faj voltaképpen történelmi műhely, a közös cselekvés terrénja. Vagyis valójában nem zárja ki az asszimiláció lehetőségét:

a magyar történelem vonatkozásában annak elsietett és felületes mivoltát látja problematikusnak. Mindez azonban nem változtat a tényen, hogy a történelmi időben a fenti módon konstituálódó, organicizmusként létező, kollektív faji egyéniségeket életérdekeik szembeállítják egymással – ez a szociáldarwinista perspektíva meghatározó szerepet játszik gondolatvilágában.

Másfelől az Európáról és Kelet-Európáról szóló szövegeiben megjelenik egy másik, az előzővel szöges ellentétben álló, kifejezetten herderi jellegű narratíva, amelyben a kontinens nemzetei együttesen konstituálják a sokszínű, európai értékvilágot; minden nemzet a maga sajátos kulturális teljesítményével járul hozzá az össz-európai kultúrához. Az ellentmondást úgy próbálja feloldani, hogy a szociáldarwinista perspektíva általános érvényét felfüggesztve, s a faji-nemzeti agresszivitást a nagy népekre korlátozva – ilyen mindenekelőtt a német s az orosz – kijelenti, hogy ha végigtekintünk a történelmen, az igazán jelentős kulturális teljesítmények mindig a kis népekhez köthetők: ők a történelmi fejlődés motorjai (Szabó Dezső 1991. I. kötet. 250). Innen azután már lehetséges a kelet-európai kis népek – melyeknek közös jellemzője a parasztság túlsúlya, s ennek következményeként a nyugat-európaiktól különböző társadalmi szerkezet – közös létérdekein alapuló összefogás koncepciójának a megalapozása. Annál is inkább, mert létezik a nyugat-európaiktól különböző kelet-európai embertípus. Az együttműködés általa elképzelt formája nem közös állam vagy konföderáció, hanem gazdasági együttműködés, illetve a külpolitika és a védelmi politika összehangolása, egymás kultúrájának megismerését célzó egyetemi-akadémiai intézmények felállítása. Mindez azonban nem érinti a kelet-európai államok szuverenitását, mivel a térségben élő kis faji-nemzeti egyéniségek kifejlődését csak ez biztosíthatja.

A koncepció mögött – a hasonló korabeli harmadikutas teóriákra jellemző módon – kultúrkritikai attitűd húzódik meg. 1936-os, *Európa* című írásában a kontinens az emberiség fejlődésének letéteményeseiként jelenik meg, az alakatlan Ázsiával és az elgépiesedett Amerikával szembeállítva (Szabó Dezső 1991. I. kötet. 256). Az elgépiesedett modernitás terméke egyfelől a szabad verseny túlhajtásából kinövő kapitalizmus, másfelől az azzal szemben álló, ám valójában az uniformizált gépkultúra másik változatát képviselő kommunizmus (Szabó Dezső 1991. I. kötet. 259). Szabó Dezső opciója az emberi létlehetőségek teljességét birtokló integrális ember, akinek fel kell váltania a modernitás egydimenziós, mechanizált és sekélyesen racionális emberét. Kelet-Európa azért fontos a számára, mert itt lehetőség van – a parasztságban rejtőzködő potencialitást kihasználó társadalmi-politikai berendezkedés segítségével – ennek az integrális embernek a megteremtésére.

Az *Európa* című esszé iskolapéldája annak, hogy miként keveredik – az előbbiekben említett módon – Szabó Dezsőnél akár egy szövegen belül is a herderi és a szociáldarwinista perspektíva. A gondolatmenet nagyobbik részét az első dominálja: az „embererdő”, vagyis az európai kultúra szépségét fáinak,

a történelmi-faji szolidaritásoknak egymást kiegészítő, a modern egyenkultúra uniformizáltságával szembeállított sokszínűsége adja (ugyanott, 262). A háború valójában nem ezeknek a történelmi-faji szolidaritásoknak az érdeke, hanem a rájuk telepedett kizsákmányoló-parazita eliteknek. (Másutt Szabó ebből a logikából vezeti le a nemzetek fölötti integráció, pán-Európa lehetőségét, valamint a Népszövetséghez hasonló nemzetek fölötti szervezetek szükségességét.) Azután a szerző a nemzetközi baloldal kritikája kapcsán hirtelen átvált a faji narratívára: megtudjuk, hogy a baloldali ideológia lényegében véve a zsidó faj „természetes, orgánikus nacionalizmusa, irtózatossága imperializmusának legfőbb eszköze” (ugyanott, 264). Az írást aztán a hitlerizmusnak – annak az egyébként a harmincas években gondolatvilágát alapvetően meghatározó nézetnek egy félmondatban történő beszúrása után, hogy németiség a magyarságra nézve halálos veszedelem –, illetve Hitlernek címzett bók zárja. Eszerint az ő „okos és bátor példaadása” azért fontos, mert jelzi, hogy miként lehet fölvenni a harcot a zsidó imperializmussal (ugyanott, 267).

Szabó Dezső Kelet-Európa-konceptióját – minden ilyesféle elgondoláshoz hasonlóan – alapvetően meghatározzák a geopolitikai megfontolások. A már érintett, a térség és abban Magyarország helyzetét tárgyaló 1935-ös írásban azért utasítja el igen vehemensen a Közép-Európa terminus használatát, mert – a fogalom genezisének németországi körülményeit tekintve egyébként korántsem megalapozatlanul, erre vonatkozóan lásd Lendvai 1997. 103–233 – meggyőződése az, hogy ez valójában a német imperializmus terjeszkedési ideológiája, s a mögötte megbúvó cél az itteni népek bekebelezése. Azt, hogy Szabó ismerte Friedrich Naumann 1915-ös, a *Mitteleuropa*-konceptiót kifejítő híres könyvét, a szöveg utalásai meglehetősen valószínűvé teszik. Maga a mű egyébként 1916-ban magyarul is megjelent, élénk reflexiókat váltva ki. Olyannyira, hogy a Társadalomtudományi Társaság vitát is rendezett a témából, amelynek az anyaga könyv formában még 1916-ban meg is jelent. A vitába – az 1935-ös írásban név szerint is említett és elutasított – Jászi Oszkártól és Szabó Ervintől kezdve Kunfi Zsigmondig és Szende Pálig pro és kontra számosan kifejtették a véleményüket. Szabó minden bizonnyal figyelemmel kísérte a vitát, s ennek ismerete befolyásolta a témával kapcsolatos meggyőződéseit.

4. Németh László: Közép-Európától Kelet-Európáig.

Németh László egy pillanatig sem tagadja, hogy az egész problematikára Szabó Dezső hívta fel a figyelmét. S valóban: kiindulópontjainak nagy részét a mesztől veszi át; ám azokat olyan eszmei konstrukcióba helyezi, amely egészében véve önálló jellegű. Például 1867-nek mint alapvetően hibás politikai lépésnek az elutasítása Szabó Dezsőtől átvett motívum – ez majd Bibónál is kardinális szerepet játszik, jóllehet nála egy anti-etnicista nemzetkonceptió részeként

jelenik meg –, amely számára is alapvetés. Ebből nála is Trianonnak a korabeli revíziós beszédmódtól alapvetően különböző értékelése következik. A traumán történő túllépés esélyét annak lehetőségként való szemlélete jelentheti. Az elgondolást 1928-as *Új reformkor felé* című írásában egy metaforával jeleníti meg, amely sűrítve tartalmazza kultúra-középpontú nemzetkonceptcióját, az ehhez társuló elit-teóriát, az irodalomtörténeti kontextusba ágyazott mélymagyarság-elgondolást, egyben pedig ugródeszkául szolgál Közép- (majd később Kelet-) Európa-víziója számára:

Trianon istencsapásának van egy fénysávnyi előnye is: a lelkiismeretes ember sokkal több hittel lehet ma magyar, mint előtte. A háború előtti magyarság hozzá volt láncolva tarka országa paradox válaszokat követelő problémáihoz. Most a széttört báb kiröpítette pillangóját. Az ötfelé hasadt országtest fölé győztesen csap ki az új eszmény: a magyar faji génusz, a határokat nem ismerő vitális erő, mely addig tolja ki az ország határait, ameddig magyar láb lépni tud.

Magyarság a magyar állam helyett. Ez az a gondolat, melyen át a magyar író visszahajolhat elbocsátó közösségihez. [Sic!] Csak a hamupipókék pártján érdemes lenni, s ez a nép a világ hamupipókéje. Szláv, germán és latin népek gyűrűjébe verve s letaszítva régi határaitól, féltérden várja a halálos csapást. Ezekben a kritikus percekben a magyar író görcsösen keresi népe létjogát. Fölfedezi erői nagy tartályát, a föld népét, s fölfedezi életerejé bizonyítékát, a magyar irodalmat. A magyar nép Európa egyik legszívósabb népe, mindent kibírt, és sorsa, alkata, nyelve egy csodálatos, sejlő, de ki nem alakult kultúra humuszává rétegzte. Hogy e humuszból miféle tölgyek nőttek, s miféle tölgyes nőhetne, azt a magyar irodalom mutatta meg (Németh 1992. I. kötet. 33).

Az elgondolás kultúrkritikai keretbe illeszkedik. Ez csíraszerűen Szabó Dezsőnél is megvan, de átfogó koncepcióvá történő megformálása Németh Lászlónál történik meg. A potenciális megújulás-forrást jelentő parasztság revitalizálása a minőségszocializmus gondolkörével összekötött kert-koncepciót megvalósító reformprogram keretében lehetséges, olyan új elit vezetésével, amelyik fölismeri azt, hogy ez az elgondolás egybevág a 20. század ténylegesen érvényesülő történelmi mozgásaival. Ez a – tipikusan harmadikutas, a térségben igen gyakori – koncepció azt involválja, hogy Magyarország mintakövetőből akár mintaadóvá is válhat a 19. századi kapitalizmus zsákutcájába ragadt Nyugat számára. A Gömbös-féle reformokban csalódva, az 1935-ös *Magyarság és Európa* tudatosan vállalt utópiájában Németh László a kert és a minőségszocializmus megvalósítására alkalmas földrajzi keretnek immáron – a német náciizmus, az olasz fasizmus és az orosz bolsevizmus általa egyformán elutasított, a térségre veszélyt jelentő nagyhatalmi reform-kísérleteivel szembeállított – Közép-Eu-

rópát látja (Kiss 2001). A régió jellemzőit szinte történelmi precizitással írja le, érzékeltetve a nagyon is létező fontos különbségeket az itt élő népek társadalmi-politikai pályáival között:

Nos, Közép-Európa nem olyasvalami, ami megvan, hanem olyasvalami, amit meg kell csinálni. De abban, hogy megcsináljuk, nincs semmi történelem- és természetellenes. A közép-európai (vagy helyesebben Duna-) terület két részből áll; a nyugati a három királyság (Cseh-, Lengyel-, Magyarország), a keleti a bizánci öv, melybe Románia, Szerbia, Bulgária, esetleg Görögország is tartoznak. A nyugati öv népei nemzeti államokat alkottak, történelmi életet éltek, s a katolikus–protestáns vallásfejlődésben vettek részt. A keletiek Bizánc, majd a török befolyása alatt álltak, életük és kultúrájuk jórészt népi, történelem alatti volt, s a vallásuk a merev görögkeletiség. Magyarország bizonyos szempontból középpontban állt a két csoport közt: történelmi osztályaival, kultúrájával a nyugati övbe tartozik, súlyos jobbágysorba szorult, töröknek hódolt népével s népkultúrájával a délkeletibe (Németh 1999. IV. kötet. 2030).

Az elgondolás afféle nemzeti messianizmussal szövődik egybe: a magyarság történelmi küldetése az – mondja a metaforikus kifejtés –, hogy a Közép-Európát hirdető evangéliumi üzenet apostola legyen a régióban. Erre nemcsak geográfiai pozíciója, hanem alkata is predesztinálja. Így lehet Trianon katasztrófáját és az abból fakadó kényszereket pozitív történelmi eséllyé átformálni, feltéve hogy valóban feltűnik egy olyan új elit, az a bizonyos „új nemesség”, amely másik történelmi pályára tudja állítani a zsákutcába ragadt magyarságot. Ez az elgondolás bizonyítja, hogy populizmusról beszélve sohasem szabad szem elől tévesztetni, hogy a címke mögött mindig egyedi koncepciók sokféleségével kell számolnunk, amikor is egy adott elgondolásból akár hiányozhatnak is olyan jellemzők, amelyeket egyébként ebbe a gondolati körbe tartozó teóriák szükségképpen jegyének szokás tartani. Az elitellenesség mindenképpen ilyennek tűnik; ezzel szemben Németh Lászlótól nemcsak, hogy távol áll az ilyesmi, hanem elit-koncepciója világképének központi motívuma. (Ahogyan persze Bibó István gondolatvilágának is.) Az 1935 júliusában, a *Magyarság és Európa* történetfilozófiai esszéje után egy hónappal publikált álom-utópiájában, a *Kapásokban* olyan kommuna, valamiféle kulturális szerzetesrend jelenik meg, amely egyfelől az új elit kinevelésének gyakorlótelepe, másfelől a minőségszocialista kert-gazdálkodás kísérleti laboratóriuma.

A kerettörténetben az utópikus hagyomány utazás-motívuma álom formájában jelenik meg: a szerző a nyári melegben elalszik a családi birtok szőlősorai között, s olyan mezőgazdasági kommunában ébred fel, amelyet az általa lefektetett elvek alapján szerveztek meg. Kiderül, hogy ebben az álomvilágban győzött a kapás-forradalom, vagyis nemcsak Magyarországot, hanem egész Közép-Eu-

rópát a Németh László-féle minőségszocializmus elvei alapján rendezték be. A régió telepés- és faluszövetkezetek hálózataként, valamiféle konföderációjaként működik. Az alapegység a telepés-szövetkezet, amely mezőgazdasági minőségtermelést folytat. A telepés-szövetkezet szocialisztikus alapokon szervezett kommunaszerű, autark közösség, melynek földközeli életmódja kultúrával mélyen átitatott. A föld, a közösség és a kultúra háromszögében a profán létezés *reszakralizálódik*: a munka hétköznapi világa mintegy maga is megszentelődik a nagy közösségi kulturális ünnepek által – ezeket Adynak, Berzsenyinek, Vörösmartynak és Csokonainak szentelik –, amelyek harmonikusan illeszkednek az évszakok váltakozásába. A munkások a szőlőben versmondásban versengenek, a közös ebédlőben Keatsot citálnak angolul, görög drámákat fordítanak.

Az évtized végére azután jelentősen átalakul Németh László Európa-képe. A kontinens immáron nem három régióból áll, hanem kettős osztatú (erre vonatkozóan lásd Kiss 1985. 110–111). A változás annak csalódásnak a következménye, amelyről a *Kisebbségben* (1939) oly sok vitát indukáló gondolatmenetében számol be, s amely arra készíti, hogy egy időre feladja a kulturális elit politikai küldetésére s a magaskultúra társadalomformáló potenciáljára vonatkozó elgondolását. Márpedig Közép-Európa-koncepció e nélkül nemigen lehetséges. Alighanem befolyásolták őt ebben a háború alatti, a régió háború utáni lehetséges föderatív berendezkedésről folyó viták is (Juhász 1983). Európában immáron Kelet- és Nyugat-Európa áll szemben egymással, oly módon, hogy a magyarság immáron egyértelműen kelet-európai népként jelenik meg, az úgynevezett tejtestvériség-koncepció keretében. 1942-ben, a *Fantomok ellen* című munkájában így ír:

Újra fölfedeztem, amit a nagy romantikából érkező Széchenyi, mint előnyt és lehetőséget, azonnal észrevett: kelet-európai nép vagyunk. Keleten: testvéreinken kívül tejtestvéreink is vannak; a sors közös tejét szopók. Egy új világ tárult ki, amely ezer éve csücsül Európa palánkjai alatt. VII. Gergely levelezését olvasva, úgy látszik, hogy mint a többi (északi) peremnép, néhány évtized alatt ők is rendes, szülő tagjai lesznek, be egész Kijevig, az Európai Társaságnak. Csehek, lengyelek, magyarok, horvátok közt, francia, majd olasz gyámság alatt, ki is alakul Ragusától föl Danckáig egy félig latin, félig keleti fiók-néptársaság. De védtelen hátukban a keleti vihar, mongol, majd török, ismét és ismét leszakítja őket. Később a Keletre forduló némettség vágja szét közlekedő csatornáikat: a Habsburg-háznak ez a „missziója” köztük. S most itt vannak félig benn s félig kívül; az európai szellemnek inkább gyarmatai, mint műhelyei. Népük természetében és szokásaiban még visszaemlékeznek egymásra; de fönn külön lihegnek – ez az igazi balkanizmus – Európáért; vagy külön fürjék be magukat megváltatlan mélységeikbe (Németh László 1992. II. kötet. 914–915).

Németh László perspektíaváltásának legszembetűnőbb jellegzetessége a kelet-európai és német történelem konzekvens szembeállítás. A Habsburg-ház immáron – a Szabó Dezső-féle averziót átvéve – a német *Drang nach Osten* legfőbb ágenseként jelenik meg, amelynek legfőbb történelmi kártevése a térség népeit összekötő középkori kapcsolatrendszer szétzilálása. A kontinentális munkamegosztásban Kelet-Európa nem egy civilizációs regeneráció potenciális kiindulópontjaként, hanem gyarmati térségként tűnik fel. A koncepció – Bibónak ebben teljesen igaza van – szervesen összefügg Némethnek a Szekfű Gyulával éppen ekkoriban kiéleződő vitájával (Gergely 1983, Dénes 1999, Dénes 2015). A vita egyébként egyoldalú volt, hiszen Szekfű az író kritikájára érdemben nem reagált. A Szekfű Gyula történetírói munkásságát elemző hosszú és rendkívül kritikus 1940-es esszéjének fókuszában annak a tételnek a bizonyítása áll, hogy a kelet-európai térség az európai civilizációhoz egyrészt a németeken átnyúlva kapcsolódott – ezt tette lehetetlenné a Habsburg-ház benyomulása –, másrészt pedig, hogy létezett a középkorban egy Itáliától Magyarországon át Krakkóig felnyúló lokális civilizációs központ vagy műhely, a „keleti Golf-áram”.

Utóbbinak nagy történelmi teljesítménye egy „latin-kelet-európai barokk-protestáns gyökerű nemzetköziség” volt. A mélymagyarság teória is ehhez kapcsolódik: a középkor végi Erdély ennek letéteményeseként tűnik fel; ezért értékeit mindenképpen felszínre kell hozni a felhígult magyar karakter regenerációjához. Az egész elképzelés mögött ott munkál – a különféle populistá teóriák jellegzetes eleme ez – az autochton polgárosodás gondolata; ennek színtere nem az asszimiláns, parvenü polgárosodás Pestje kellett volna, hogy legyen, hanem a mélymagyar ízeket és értékeket őrző Debrecen a maga cívis-urbanizációjával.²⁷ Az elgondolás szembetűnő hasonlatosságot mutat Erdei Ferencnek a harmincas években kifejtett paraszt-polgárosodásra vonatkozó víziójával: az alternatív modernizáció hátterében ott is etnicista közösségfelfogás munkál.

²⁷ „A fővárosra az ország, a nemzetköziségre a történelmi múlt, a demokráciára az igazi néplélek; ezzel kellett volna a pesti kozmopolitizmust lehorgonyozni. A század elején Debrecen még ugyanakkora város volt, mint Pest-Buda, s falai közt külön magyar szellemiség, mint Pesten. Ezt a debreceniséget, vagy ha úgy tetszik nagyszalontaiságot, niklaiságot aggatni reá ballasztul, a szatmári béke előtti tömör magyarságot (s annak a nagy latin-kelet-európai barokk-protestáns gyökerű nemzetköziségét) zúdítni a hígulóba: ez lett volna az igazi ellenszer” (Németh 1992. II. kötet. 966).

5. Az európai megújulás kovásza helyett a mizériák régiója

Bibó István Közép- és Kelet-Európa képe

Bibó világosan látta, hogy Németh Kelet-Európa képe Szekfü ellenében fogalmazódott meg; és egyértelműen kiderül, hogy az írónak ad igazat. Nem vitás: ebbéli nézeteit sok tekintetben meghatározza Németh – és rajta keresztül Szabó Dezső – koncepciója, ám az ő elgondolása egészében mégiscsak gyökeresen különbözik mindkét elődjétől. Ennek magyarázata az a kontextus, melybe ez nála beépül. Bibónak a tárgyra vonatkozó nézetei a háború alatt formálódnak ki, publicitáshoz azonban majd csak a háború után jutnak. A problematika a háború, illetve a háború utáni békekötés perspektívájában jelenik meg Bibó első nagy, „érett” művében, az 1942–1944 között írt *Az európai egyensúlyról és békéről* címet viselő – teljes egészében haláláig kiadatlan –, monumentális kézírata gondolatmenetének különböző helyein.

Művével Bibó tulajdonképpen a Kelet-Európáról és Magyarországon abban elfoglalt helyéről szóló, a háború előrehaladtával egyre élénkebb magyarországi diskurzusba kapcsolódott be. A vita a *Times* 1943. márciusi, Magyarországon igen élénk visszhangot kiváltó írásai után lángolt fel (Juhász 1983. 222–248). A cikkek szerzője a történész Edward H. Carr volt, aki egyébként 1942-es *Conditions of Peace* című könyvében már részletesen tárgyalta a térség háború utáni sorsát. A szerző tézise az volt, hogy az első világháború utáni időszaknak a második világháborúba torkolló eseményei után le kell vonni a következtetést: a kisállami rendszer alkalmatlannak bizonyult a régió pacifikálására, ezért el kell gondolkodni a konföderációnak mint alkalmasabb politikai formának a lehetőségén. A gondolat nagy riadalmat váltott ki Magyarországon, hiszen így fölmerült annak a lehetősége, hogy a térség a szovjet érdekszférába fog tartozni. A korabeli sajtóban írások sokasága foglalkozott a témával pro és kontra. Időben ez egybeesett a britekkel folytatott titkos tárgyalásokkal, amelyek e körül a kérdés körül forogtak, ám végül semmiféle eredményt nem hoztak.

Edward H. Carr első kiadásban 1942-ben megjelent, *Conditions of Peace* című könyvét Bibó ismerte: német fordítása megvolt könyvtárában (Carr 1943) az angol eredeti bibliográfiai adatait pedig feltüntette olvasmányjegyzékében (Bibó 1930–1940). Carr alapvető problémának azt látta, hogy a 19. században az önrendelkezés elvét azonosították a nemzeti elvvel. Renan tévedett, amikor a nemzetet mindennapi népszavazás, tehát racionális akarati aktus eredményeként definiálva a nemzeti hovatartozást egyszerűen szubjektív döntés következményének tekintette. Ám a nemzeti hovatartozás bizonyos objektív – nyelvi, kulturális stb. – kritériumoknak való megfelelést is jelent (Carr 1944. 41). A nemzeti elv más természetű, mint az önrendelkezés elve, amely valóban racionális akarati döntésekben ölt testet; a kettő nem cserélhető fel. Az első világháború utáni békecsinálók a nyugat-európai viszonyokból indultak ki; Nyugat-Európában a nemzeti és állami keretek terjedelme ugyanaz volt, ezért ott a szuverén államhoz kötődő önrendel-

kezési elv és nemzeti elv nem került szembe egymással. Kelet-Európában azonban – a világ más tájaihoz hasonlóan – korántsem ez a helyzet.

Carr szerint a hajdani Habsburg Monarchia népeinél alapvető probléma az volt, hogy itt a nyelvi-kulturális kritériumok által meghatározott nemzet nem mindig jelentett egyben nemzeti tudattal is bíró nemzetet. A nyelvi statisztikákból hibásan következtettek a nemzeti tudat létezésére. Ez alapvetően különbözött a nyugat-európai helyzettől; ott nyelv és nemzeti tudat valóban egybeesett. Az 1919-es békecsinálók fő tévedése az volt, hogy a nyugat-európai tapasztalatokból kiindulva a kelet-európai nemzeteket is olyan világosan körülhatárolható entitásoknak vélték, amelyeknek egyértelműen meghatározható jogaik vannak. Valójában azonban itt egyszerűen bizonyos emigráns értelmiségi csoportok léptek föl nemzetek szószólóiként. Holott az önrendelkezés nem nemzetek, hanem mindig konkrét személyek joga, amely bizonyos határok között magában foglalja a nemzetalapítás jogát is (ugyanott, 46–47). Az önrendelkezési elv azonban a 20. századnak a nagyméretű politikai és gazdasági egységeket kikényszerítő viszonyai között dezintegratív hatású. Carr javaslata az, hogy szét kell választani nemzetet és államot; azaz föl kell számolni a nemzetállamot. Egyszerre van szükség centralizációra és decentralizációra. A katonai és gazdasági centralizáció követelményei által megkövetelt nagy politikai egységeken belül ugyanis számos nemzet megtalálhatja a maga helyét, tagjaik pedig ezen az alacsonyabb szinten gyakorolhatják önrendelkezési jogukat (ugyanott, 60–66).

Bibó a nemzetek fölötti integráció primátusára vonatkozó koncepciót kétséggel fogadja, korántsem tartja a föderációt a térség bajaira alkalmas panaceának. A békerendezés elveiről írva *Az európai egyensúlyról és békéről* egyik szövegváltozatában a következőképpen fogalmaz:

A föderáció olyan, mint a házasság: naiv és maguk csalására hajló politikusok és mozilátogatók úgy képzelik, hogy a föderáció vagy a házasság a szereplők összes függő kérdését meg fogja oldani, kár tehát velük tovább foglalkozni. Aki azonban ismeri az életet s az emberi lelket, az tudja, hogy a föderációba is, a házasságba is csak úgy szabad belépni, hogy lehetőleg minden függő kérdést elintézzünk és elrendezzünk, mert különben ezek előbb-utóbb kibújnak, s az egész föderáció szilárdságát megrendítik; a föderáció és a házasság amúgy is meghozzák a maguk súlyos új kérdéseit, s jaj nekünk, ha nincs minden erőnk együtt ezeknek a megoldásaira. Bármiféle területi, politikai stb. vitára azt mondani, hogy kár róluk beszélni, mert a föderáció úgyszólván tárgyalanná teszi őket, csak szellemi renyhesség és jóra való restség. Valamit, aminek reális pszichikai léte van, nem lehet szervezeti változásokkal tárgyalanná tenni; ez varázslat volna, s a politikában minden varázslat gyanús. Ha egyszer egy vitának van reális léte, azaz az emberek lelkében mint beidegzett gondolkodásmód, gyűlölet, kedvelés stb. létezik, akkor csak úgy lehet megszüntetni, ha pontosan megnézem, miben áll, és merre vezethető le (Bibó 1986. I. kötet. 614).

Reális pszichikai léte Bibó szerint a nemzetnek van. Az önrendelkezési jog számára sem metafizikai jellegűként felfogott kollektív entitások joga, hanem mindig konkrét személyeké. Ám ha elutasítjuk, nem világos, hogy mit lehetne a helyébe állítani, amivel szabályozni lehetne az egymás mellett létező államok viszonyát. Bibó meg van győződve róla, hogy nincsen királyi út, vagyis a nemzetté válást nem lehet megtakarítani magasabb integrációs szintre való ugrással. Ugyanis nyomban felmerül a magasabb integrációs szint legitimitásának a kérdése, ami mindenféle békerendezés kiindulópontja kell hogy legyen.

Bibó célja művével a háború okainak kutatása, illetve ezek felmutatását követően a háború utáni rendezés alapelveinek lefektetése volt, abban a reményben, hogy a mű a majdani döntéshozók kezébe jutva gyakorlati hatást fejthet majd ki. Európa a nemzetek Európájaként jelenik meg; a téma a nemzetfejlődés dinamikája. Az európai régiók közötti különbségeket ennek a dinamikának az eltérő módja adja. Kritikus pontként a középkorból a modernitásba történő átmenet jelenik meg, mindenekelőtt Közép- és Kelet-Európa vonatkozásában. Bibó itt tehát maga is a hármas osztatú Európa koncepciójából indul ki. Közép-Európa mindenekelőtt Németországot, Olaszországot jelenti. Itt a nemzetté válás időbeli megkésettiséggel, zökkenőkkel s – a koncepcióban etalonnak tekintett nyugat-európai esetekhez viszonyítva – anomáliákkal megy végbe. Alapvető problémaként az tűnik fel, hogy itt a középkori monarchia nem játssza el a nemzeti monarchia szerepét. A Habsburg Monarchiával kapcsolatos averzió ebben a tényben gyökeredzik. A végzetes lépés, a dinasztia ösbűne Bibó értelmezésében a német-római császári címről, s vele együtt a német nemzetté válásában reá váró szervezői szerepről való lemondás, s az osztrák császári titulus 1804-es felvétele. A dinasztia kelet felé fordulása, s Kelet-Európa rossz szellemévé való átalakulása, vagyis az itteni nemzetek genezisének eltorzítása az önmagát túlélt birodalmi struktúráknak a térségre való rátelepedése révén ennek a rossz döntésnek a következményeként tűnik fel. Ez utóbbi vonatkozásban Bibó számos ponton átvesszi a Szabó Dezső- és Németh László-féle gondolatmeneteket; kiváltképpen igaz ez a Habsburgoknak a magyar nemzeti átalakulásban betöltött szerepét illetően. Azonban van egy alapvető különbség: Bibónál a nemzet politikai közösség, a jövőre irányuló olyan vállalkozás, amelyben a politikai dimenzió – nem megszüntetve azt – folyamatosan fölülírja az etnikai dimenziót. Ebből következik a két háború közötti Magyarországon oly népszerű esszencialista nemzetkarakterológia elutasítása: a nemzeti közösség alkata az előtte aktuális történelmi feladatok megoldása során változásokon megy keresztül. Vannak persze jellegzetes vonások, ám ezek nem egyszer s mindenkorra adottak, hanem hosszabb történelmi távon változnak.

Bibó a háború legfőbb okát a nemzeti fejlődés zavaraiiban látja. E tekintetben Közép-Európa, közelebbről Németország kap kiemelt szerepet: a német nemzeti fejlődés megakadásai – ezeket foglalja össze az öt német zsákutca narratívájában – generálják a náciizmusban konkludáló német politikai hisztériát, s

jelentősen hozzájárulnak a kelet-európai térség hasonló gyökerű politikai hisztériáihoz. (A politikai hisztéria fogalmához lásd: Balog 2004.) Bibónál tehát nincs szó arról, hogy Közép- és Kelet-Európa a civilizációs válságból kivezető harmadik utat kipróbáló laboratórium lehetne, amint azt a harmincas évek közepén Németh László gondolta: a háború éveiben ilyesmi már aligha jöhetett szóba – mint láttuk, ekkora már maga Németh is feladta ezt az elképzelést. Amikor majd 1946-ban, a háború után Bibó a Kelet-Európára vonatkozó korábbi gondolatmenetei felhasználásával megírja a térséggel foglalkozó esszéjét, már a választott címmel jelzi álláspontját. A térség nézete szerint – önhibáján kívül, s egyáltalában nem valamiféle alkati, predesztinált módon létező okokból, hanem a történeti tényezők összjátéka folytán – nem a lehetőségek, hanem a mizériák régiójának szerepét volt kénytelen eljátszani: ezért beszél a *kelet-európai kis-államok nyomorúságáról*. A térség parasztságáról már a háború alatti kéziratban sem úgy vélekedik – eltérően az esszencialista karakterológiai kiindulópontot való kortárs népi koncepciók többségétől –, hogy az speciális nemzeti jelleg létéményese lenne. Abból a szempontból érdekes ez a társadalmi csoport számára, hogy milyen esetleges szerepet játszhat a háború utáni politikai regenerációban. A parasztság statikus mivolta és passzivitása miatt ezt a szerepet általában nem tartja túl fontosnak, ám elismeri, hogy Kelet-Európában a parasztság ebből a szempontból potenciális erőtenyező lehet a demokratikus átalakulás folyamatában.²⁸

²⁸ „A parasztság az összes erőtenyező között a legstatikusabb és a legpasszívabb. Tulajdonképpen csak ott jön számításba mint külön erőtenyező, ahol még egyáltalán létezik, vagyis ott, ahol nemcsak egyszerű földművelő-foglalkozás, hanem ezen túlmenően egy különlegesen zárt és leszűkített [életforma], de ugyanakkor az emberi egészségnek egy bizonyos tartalékát képviseli. Ahol a modern fejlődés a parasztságnak ezt a feudális elzártságát megszüntette, ott tulajdonképpen a parasztságról mint külön erőtenyezőről nehéz beszélni, mert beilleszkedik a polgárság vagy a munkásság soraiba. Mindamellett a parasztság itt is a mértéktartásnak és az emberi egészségnek egy bizonyos színét jelenti. Igazán számba veendő erőtenyező azonban nem Német- vagy Olaszországban, hanem a kelet-európai kis országokban, ahol sokféle zsákutcába futott, de újjászületésre és regenerálódásra kész parasztmozgalmak léteztek és léteznek; itt ugyanis a modern fejlődés hirtelen és nagy erővel vetette fel a parasztság számára a megmozdulás, a zárt, szűk életformából való kilépés és a politikai érdekképviselő szükségességét, ugyanakkor még elevenen és érezhetően érvényesülnek a paraszti életforma bizonyos kultúrértékei és a [parasztok] magatartásában megmutatkozó emberi egészség” (Bibó 1986. I. kötet. 571).

Irodalom

- Balog Iván 2004. *Politikai hisztériák Közép- és Kelet-Európában. Bibó István fasizmusról, nacionalizmusról, antiszemitizmusról*. Budapest, Argumentum – Bibó István Szellemi Műhely. (Eszmetörténeti könyvtár, 2.)
- Bibó 1930–1940. *Bibó István olvasmányjegyzéke és az olvasmánykivonatai. (1930-as és 40-es évek)* Bibó István kéziratok hagyatéka. Magyar Tudományos Akadémia Könyvtára, Kézirattár Ms 5117/1-2, illetve Ms 5117/3.
- Bibó István 1986. *Válogatott tanulmányok*. I–III. kötet. Budapest, Magvető.
- Bibó István 1990. *Válogatott tanulmányok*. IV. kötet. Budapest, Magvető.
- Borbándi Gyula 1976. *Der Ungarische Populismus*. Mainz–München, Hase und Koehler. (*Studia Hungarica. Schriften des Instituts*, 7.)
- Borbándi Gyula 1983. *A magyar népi mozgalom. A harmadik reformnemzedék*. New York, Püski.
- Canovan, Margaret 1981. *Populism*. London – New York, Harcourt Brace Jovanovich.
- Carr, Edward H. 1943 *Grundlagen eines dauernden Friedens*. Autorisierte deutsche Übertragung von Elisabeth Rotten. Zürich, Steinberg.
- Carr, Edward H. 1944. *Conditions of Peace*. London, Macmillan.
- Dénes Iván Zoltán 1999. *Eltorzult magyar alkat. Bibó István vitája Németh Lászlóval és Szekfü Gyulával*. Budapest, Osiris.
- Dénes Iván Zoltán, 2015. *A történelmi Magyarország. Szekfü Gyula a történetíró és ideológus*. Pozsony, Kalligram.
- Gergely András 1985. Németh László vitája Szekfü Gyulával. In Szegedy-Maszák Mihály (összeáll.): *A mindentudás igézete. Tanulmányok Németh Lászlóról*. Budapest, Magvető, 71–101. (*JAK Füzetek*, 17.)
- Huszár Tibor 1995. (összeállította): *Bibó István (1911–1979) Életút dokumentumokban*. Budapest, 1956-os Intézet – Osiris–Századvég.
- Ionescu, Ghița – Ernst Gellner (szerk.) 1969. *Populism, Its Meanings and National Characteristics*. London, Weidenfeld and Nicholson.
- Juhász Gyula: *Uralkodó eszmék Magyarországon: 1939–1944*. Budapest, Kossuth, 1983.
- Kiss Gy. Csaba 1985. „Tejtestvérek” – Németh László Kelet-Európa felfogásának néhány összetevője 1945 előtt. In Szegedy-Maszák Mihály (összeáll.): *A mindentudás igézete. Tanulmányok Németh Lászlóról*. Budapest, Magvető. 102–118. (*JAK Füzetek*, 17.)
- Kiss Gy. Csaba 2001. Malomkövek (A nemzet és Közép-Európa néhány dilemmája Németh Lászlónál). In Monostori Imre – Olasz Sándor (szerk.): *Németh László emlékkönyv*. Szeged, Tiszatáj Alapítvány. (*Tiszatáj könyvek*.)
- Kovács Dávid 2014. *Szabó Dezső nemzetszemlélete*. Máriabesnyő, Attractor.
- Kovács Gábor 2004. *Az európai egyensúlytól a kölcsönös szolgáltatások társadalmáig. Bibó István, a politikai gondolkodó*. Budapest, Argumentum – Bibó István Szellemi Műhely. (Eszmetörténeti könyvtár, 3.)
- Kovács Gábor 2005. A népi mozgalom helye a politikai eszmetörténetben. *Beszélő*, harmadik folyam, 10/6–7. 172–177.
- Kovács Gábor 2007. Liberalizmusképek a népi mozgalomban. In Ludassy Mária (szerk.) *A felvilágosodás álmai és árnyai*. Budapest, Áron. 468–494.
- Kovács Gábor 2011. A politikai eszmetörténet Próteusza: Populizmus. In Péntes Ferenc – Rácz Sándor – Tóth-Matolcsy László (szerk.): *A szabadság felelőssége. Írások a 65 éves Dénes Iván Zoltán tiszteletére*. Debrecen, Debreceni Egyetemi Kiadó. 259–275.
- Lendvai L. Ferenc 1997. *Közép-Európa koncepciók*. Budapest, Áron Kiadó.

- Németh László 1992. *A minőség forradalma. Kisebbségben*. I–II. kötet. Budapest, Püski.
- Németh László 1999. *A minőség forradalma. Kisebbségben*. III–IV. kötet. Budapest, Püski.
- Piccone, Paul 1995. Postmodern Populism. *Telos*, (Spring) 103. sz. 45–86.
- Szabó Dezső 1991. *Az egész látóhatár*. I–II. kötet. Budapest, Püski.
- Szabó Miklós 1989. Szabó Dezső, a politikai gondolkodó. In Szabó Miklós: *Politikai kultúra Magyarországon. Válogatott tanulmányok*. Budapest, Atlantis Program – Medvetánc Könyvek.
- Szabó Miklós 1996. A vátesz. Szabó Dezsőről. *Világosság*, 37. 8–9. 120–128.
- Szőke Domonkos 1994. *Modernizáció és/vagy népiség?* Debrecen, Ethnica.
- Taggart, Paul 2000. *Populism*. Buckingham–Philadelphia, Open University Press.
- Trencsényi Balázs 2012. A kelet-európai populizmus mint értelmezési keret. In Dénes Iván Zoltán (szerk.): *Bibó 100 Recepciók, értelmezések, alkalmazási kísérletek*. Budapest, Argumentum–Bibó István Szellemi Műhely, 295–330. (*Eszmetörténeti könyvtár*, 17.)
- Veres András 2013. Szabó Dezső újraértékelése. *Jelenkor*, 56/1. 61–68.

A MAGYARORSZÁGI FILOZÓFIAI HAGYOMÁNYTÓL A MAGYAR FILOZÓFIÁIG

SIMON JÓZSEF

Szegedi Egyetem, Bölcsészettudományi Kar Filozófia Tanszék

Filozófiai ateizmus és vallási tolerancia Christian Francken Erdélyben írt műveiben

1. Bevezetés – A magyar filozófiáig

Mielőtt rátérnék tanulmányom érdemi témájára, néhány gondolatot szeretnék előrebocsátani a konferencia ama szekciójának címét illetően, melynek kerekei között a jelen tanulmány előadás-változata elhangzott: *A magyar filozófiáig*. Ugyanis nem igazán világos, hogy a címben foglalt *előzetesség*, az előtörténet gondolata a cím jelzős összetételének melyik tagjára vonatkozik? Kezdjük a rosszabb lehetőséggel: (1) Vajon arról van-e szó, hogy tulajdonképpen 1800 vagy 1770 előtt évszázadok óta működik az úgynevezett magyar kultúra, melynek spektruma nagyjából a materiális kultúrától, a fogalmilag artikulálhatatlan, mégis kulturálisnak tekinthető attitűdöktől kezdve egészen a szekuláris költészet vagy a teológiai spekulációk fogalmilag legmagasabb szinten reflektált szféráiig terjed ki – csak éppen az hiányzik ebből, amit magyar *filozófiának* neveznénk. (2) Nézzük a kevésbé pesszimista diagnózist. A magyar kultúrtörténet mind ezen gazdag tárháza – mert ennek gazdagságában egyetérthetünk – tartalmazza ugyan a filozófiát, ám nem úgy, mint *nemzeti* filozófiát, nem abban az organikus nemzeti értelemben, ahogy azt a kései klasszika és a romantika oly gyönyörűen bár, de mégiscsak inkább *érezte*, semmint fogalmilag meghatározta volna – jól felfogott elméleti érdekének megfelelően.

Bevezetés gyanánt azt szeretném megjegyezni, hogy a kora újkori magyar filozófiatörténet előzetesség-konceptióját a fent ismertetett egyik megközelítés alapján sem tartom elfogadhatónak.

Az elsőre, a magyar *filozófia* előzetes nem-létezésére vonatkozóan a következőket állíthatjuk. Az a tény, hogy nincsenek egyes kora újkori magyar szerzők gondolatait feldolgozó filozófiai jellegű monográfiák és kézikönyvek, nem jelenti azt, hogy híján volnánk az ilyen típusú feldolgozás után kiáltó forrásanyagnak. Az a tény, hogy bölcsészettudományi stúdiumaink során intézményesedett a régi magyar gondolkodás dokumentumaihoz történő hozzáférés *skilljeinek* elhanyagolása, nem jelenti azt, hogy híján volnánk az ilyen típusú feldolgozás után kiáltó forrásanyagnak. Az a tény, hogy vonzódunk a régiség demonizálásához, ahhoz, hogy a magyar régiség valami megismerhetetlenül felderengő és így pusztán csak megérezhető fenomén *romantikus* láthatárunk horizontjának

külső burkán, nem jelenti azt, hogy híján volnánk az ilyen típusú feldolgozás után kiáltó forrásanyagnak.

Ha az előzetességet a második értelemben vesszük, azaz ha a *nemzeti* jelzőre vonatkoztatjuk az 1800 előtti hiány hipotézisét, akkor borzasztó módszertani káoszba keveredünk. Nem hiszem, hogy Bethlen Miklós 1710-ben befejezett *Önéletírásának* Előljáró beszédén romantikus jegyeket kérhetnénk számon, mert az esetleg nem egy nemzeti filozófia keretei között körvonalazza a szubjektivitást, hanem úgy, ahogy azt bizonyos németalföldi kálvinista kartéziánusok tették az 1670–1680-as években. Vajon Enyedi Györgynek az 1590-es években Zabarella és Piccolomini nyomán előadott lélektanát (Simon 2015. 53–68), vagy a *principium individuationis*ról vallott ama felfogását, hogy az végül is az egyes entitás *formális* jegye (ugyanott 30–40), ignoráljuk a magyar filozófia történetének szempontjából, csupán azért, mert a *nemzeti* filozófia fogalmával egyszerűen megközelíthetetlen?

2. Életrajz¹

A tanulmányom voltaképpen tárgyát képező gondolkodó esetében sokkal könnyebb dolgunk van akkor, ha – Enyedihez vagy Bethlenhez hasonlóan – őt sem kívánjuk a magyar filozófiatörténet testébe integrálni, ugyanis Christian Francken még csak nem is erdélyi vagy magyarországi szász vagy sváb volt, hanem a Magdeburg melletti Gardelebenben született német evangélikus családban. Valószínűleg apja katolizálását követve iratkozik be a bécsi jezsuita noviciátusba. Itt némi fegyelmetlenségi problémák miatt Itáliába küldik, majd vizsztatérte után lehetősége nyílik arra, hogy Arisztotelész logikai műveiről tartson előadásokat. Némileg kalandos körülmények között – mely kitévelt élete majdnem minden mozzanatára alkalmazhatunk – elhagyja a bécsi jezsuitákat, és még ugyanebben az évben Lipcsében publikálja a századforduló egyik legnépszerűbb jezsuitaellenes szövegét *Colloquium Jesuiticum* címmel (vö. Roche 2013), melyet rövid idő leforgása alatt újra kiadnak német és francia nyelvterületen latinul és németül egyaránt, később Angliában latinul és angol fordításban is. (A szöveg 1584-re datált másolata megtalálható Kolozsvárott az úgynevezett Thoroczkai-kódexben; Pirnát 1961. 188–190.) A rendből való kilépése után tehát elkezdí folytonos vallásváltoztatásokkal tűzdelt sajátos életútját, ami miatt egyik felvilágosult biográfusa *Az emberi balgaság történetének* Franckenre eső részét az *Egy szélkakas* címmel látta el (Adelung 1786. 193–219).

¹ A biográfiáról alapvetően tájékoztat: Wijaczka 1991, Szczucki 1972/1980; Simon 2008; Biagioni 2014. Francken nyomtatásban megjelent műveinek modern kiadása: Francken 2014; Erdélyben keletkezett kéziratának kiadása: Francken 1590/2008a és 1590/2008b, a filológiai problémákhoz vö. Simon 2008. 23–42.

Filozófusunk különböző lutheránus és kálvinista körökhöz történő közeledései és a velük való szellemi konfrontációk után 1581–1582 évfordulóján nyilvánosan katolizál Bécsben.² 1583–1584 folyamán Lengyelországban bukkan fel, és részt vesz az antitrinitarizmus belső vitáiban. 1584 végén elhagyja Lengyelországot, és Erdélybe utazik, ahol a kolozsvári antitrinitárius kollégium filozófiai *lector*aként tevékenykedik.³ Mivel a jezsuiták itt is a nyomában vannak, amellet dönt, hogy harmadszor is katolizál élete során: a nyilvános abjuráció a krakkói Szent Borbála-templomban bonyolódik le 1585. december 14-én. Jóllehet a következő néhány év igencsak forrásszegény Francken biográfiáját illetően, gyanítható, hogy 1589-ig különböző intellektuális körökben mozog Csehországban (Szcucki 1972/1980, 112–113) és Lengyelországban (Simon 2008, 24–34). 1589 és 1593 között újfent Erdélyben találjuk. Ismét a kolozsvári antitrinitárius kollégiumban oktat filozófiát negyedik – gyaníthatóan utolsó – „megtéréséig” a katolikus egyház kebelére, amelyre Gyulafehérvárra kerül sor 1591. április 16-án, Báthory Zsigmond és teljes udvarának jelenlétében. 1593 őszén, a küszöbönálló tizenöt éves háború miatt elhagyja Erdélyt, és Prágába utazik. Valószínűleg Cesare Speciano pápai nuncius kíséretében utazik 1598-ban Itáliába, ahol az inkvizíció letartóztatja és bebörtönzi (Szcucki 1972/1980, 120). Ügyének tárgyalása 1600. február 23-án – hat nappal Giordano Bruno máglyahalálát követően – kezdődik a római Szent Hivatalnál. Az életéről szóló utolsó adat 1610-ből származik:⁴ Christian Francken valószínűleg sohasem szabadul többé az inkvizíció börtönéből.

Francken azon két műve, amelyek e tanulmány tárgyát képezik, második erdélyi tartózkodásának produktumai. A városi jegyzőkönyv alapján Francken 1589 februárjának első napjaiban érkezik Kolozsvárra (Pirnát 1971, 385–386). A né-

² Szcucki részletesen ismereteti Francken életútjának ezen „protestáns korszakát”, vö. Szcucki 1972/1980, 89–96. A tanulmányom tárgyát képező források (Francken 1590/2008a és 1590/2008b) kiegészítésül szolgálhatnak e témához, különösen Franckennek a strasbourgi lutheránus orotodoxiával (Johannes Pappus, Erasmus Marbach) való konfrontálódását illetően, vö. Francken 1590/2008b, 198–199.

³ Az első erdélyi tartózkodás körülményeit Pirnát Antal vizsgálta politikai szempontból is: Pirnát 1971, vö. Szcucki 1972/1980, 108–111.

⁴ Utolsó biográfiai forrásunk 1610. február 17-én arról számol be, hogy a német filozófus engedélyt kér az inkvizíció börtönéből való ideiglenes eltávozára, hogy Loretóba látogasson. Vö. ASO Decr. 1610–1611. 28r-v: „1610. febr. 17.: Christiani Francken re-tenti in Urbe loco carceris lecto memoriali fuit sibi concessa licentia eundi ad visitandum sacram aedem Lauretanam, dummodo redeat infra mensem.” Az 1579-ben keletkezett *Colloquium Iesuiticum* című művében (46–47. 12. jegyzet) épp a loretói Madonna-kép kultusza ösztönzi Franckent a katolikus szentkultusz cicerói bírálatára. Vö. Szcucki 1972/1980, 91. – Szcucki szerint „[s]zemélyének [scil. Franckené] utolsó említése a római inkvizíció foglyainak 1602. decemberi névsorában található.” Az 1602 utáni élet-rajzi adatokat Molnár Antal tisztázta a római inkvizíció levéltári anyagának vizsgálata alapján, vö. Molnár 2008.

met filozófus egyes megjegyzéseiből rekonstruálható (Francken 1590/2008b. 189–190, vö. Simon 2008. 13), hogy mielőtt Erdélybe utazna, négy hónapon keresztül – hozzávetőlegesen 1588. szeptember–októberétől – a császári Magyarországon tartózkodik Szokoly Miklós kisvárdai udvarának vendégeként. Francken erdélyi utazása melletti döntése valószínűleg nem független attól a ténytől, hogy 1588 decemberében a megyesi országgyűlésen – a protestáns rendek európai viszonylatban is páratlan összefogásának köszönhetően – döntés születik a jezsuiták Erdélyből való kitiltásáról (Szilágyi 1877. 236–241; és 248–257). 1589. február 17-én Franckent a kolozsvári antitrinitárius kollégium *lector philosophiae*-jának nevezik ki. További biográfiai részletek adatolhatóak a második erdélyi tartózkodást illetően: 1589. augusztus 12-ére datálja Francken Gerendi Jánosnak írt levelét.⁵ A Heltai család nyomdájában a német filozófus felügyelete alatt készül el az *Apologia Muralti* című irat, ami 1589. szeptember 3-án hagyja el a nyomdát. Ugyanezen év október 14-ére datálódik Franckennek Anselm von Welshez, II. Rudolf császár tanácsosához írt levele, amelyet Francken Kolozsvárról küld Prágába.⁶ Ahogy már említettük, 1591. április 16-án katolizál Francken negyedszer Gyulafehérvárott, Báthory Zsigmond fejedelmi udvarában. Az a feltételezés, hogy Báthory Zsigmond Franckent a kolozsmonostori katolikus kollégium rektori tisztjével ruházta volna fel, közelebből nem igazolható. Mielőtt filozófusunk elhagyta volna Erdélyt a háború közelgő fenyegetése miatt, Süvegh Albert – az erdélyi szászok politikai vezetője – nagyszebeni udvarában vendégeskedik.

3. *A Disputatio de incertitudine religionis Christianae inter Theologum et Philosophum*⁷

A *Disputatio* két „szereplő” közt zajlik: a Teológus és a Filozófus között. A művet három részre oszthatjuk. Először az írás programját fogalmazza meg a szerző egy rövid *Praeludium* keretei között. A második részben a Teológus 37 ér-

⁵ E levelet kiadta Jakab Elek, vö. Jakab 1892. 37–38, lásd még Pirnát 1971. 387.

⁶ Az Anselm von Welshez címzett levélről Simone Simoni számol be, Simoni 1590, A3r: „Bonus ille vir, ille, inquam, bonus vir Christianus Franck, etc, etc. in literis quibusdam suis ad Illustrem et Magnificum Dom. Anselmum a welß, unum ex praecipuis Aulae Caes. proceribus, (quem hoc loco, cum debita reverentia nomino) Claudiopoli Transylvaniorum, die 14. Octobr. Anni 1589. datis, praeter caetera, scripsit ad ad verbum haec: Mitto exemplum Apologiae Iohannis Muralti, contra Simonem Simonium, non sine Genio meo conflate, etc.” – Simoni személyéről vö. Madonia 1988, valamint Simon 2008, 53–61.

⁷ A szöveg egyetlen kéziratos másolatban maradt fenn, kritikai kiadása: Francken 1590/2008a, filológiai kérdésekkel kapcsolatban lásd Simon 2008. 23–34, és az ott hivatkozott tanulmányokat, különösen Keserű 1982. A mű alapvető filozófiai orientációjával kapcsolatos nemzetközi vita dokumentumai: Biagioni 2010; Simon 2013; Biagioni 2013.

vet ad elő Isten létezése mellett, amelyeket a Filozófus egytől egyig megcáfol. A *Disputatio* végén antik ateisták katalógusát olvashatjuk. E harmadik rész nem különül el élesen a másodiktól, tulajdonképpen nem más, mint a Teológus 37. érvét cáfoló ellenérv inherens része.

A Descartes fellépése előtti bő évszázad filozófiai alapállását a tapasztalat és a metafizika diszkontinuitásának alapvető tapasztalata nyújtja. E diszkontinuitás értelmezése szerteágazó módon történt meg a tudomány- és életterületek sokféleségében, filozófiai szempontból talán Tommaso Campanella (1568–1639) életművét tekinthetjük paradigmaticusnak, aki az empirista Bernardino Telesio (1509–1588) tanítványaként tesz kísérletet a tapasztalati tudás metafizikai hátterének felvázolására, az érzéki ismeretek és a metafizika közötti szakadék átbridálására (Ernst 2010; Boenke 2005; Mulsow 1998).

Francken *Disputatio*jának alapélménye ugyanúgy a tapasztalat és a metafizika diszkontinuitása. Ám e konfliktusszituációt a német gondolkodó az isten létezését bizonyítani kívánó argumentáció klasszikus területén állítja fel. Kritikai stratégiája többoldalú: néhány istenérv esetén kifejezetten az érvek hibás voltára mutat rá, ám polémiája csúcsteljesítményét mégis az jelenti, amikor a különböző, a tapasztalatra alapuló argumentációkat érintetlenül hagyja, és arra mutat rá, hogy az ilyen kozmológiai-teleológiai érvek által felmutatott világ-ok nem lehet azonos Istennel. Istent ugyanis Francken „a minden tökéletlenség nélküli legfőbb tökéletesség” (*omnis perfectio sine imperfectione, perfectissimum sine omni imperfectione*; Francken 1590/2008a. 175) fogalmával írja körül. Vagyis sem az arisztotelianus „első mozgatatlan mozgató” (Francken 1590/2008a. 176–177); sem a világot – annak szellemi és fizikai szféráját – emanáló platonista Egy (Francken 1590/2008a. 175–176); sem a világ, mint a sztoikusok legtökéletesebb létezője (Francken 1590/2008a. 174–175), sem a latin averroistáknak a világ irdatlan tömegét vagy az égitestek örök körmozgását egyedül létrehozni (Francken 1590/2008a. 176–177) és mindezt fenntartani (Francken 1590/2008a. 178) képes világ-oka nem meríti ki a „minden tökéletlenség nélküli legfőbb tökéletesség” fogalmát. Francken hozzájárul ahhoz, hogy az érzékileg hozzáférhető világ struktúrájából következzen a különböző érvek által konkludált eminens létező, mely kozmológiai argumentációk eredményeként kauzális viszonyban áll a világgal. Ám ezen érvek kiindulópontja mindig a tapasztalat: az első mozgatatlan mozgató a világban fennálló mozgás- és változásstruktúrákból kiinduló érvelés eredménye, mely utóbbiak a *tapasztalatban* férhetőek hozzá. Isten metafizikai fogalma azonban „a minden tökéletlenség nélküli tökéletesség”, mely fogalom nem kozmológiai érvelésen alapul, hanem a formális ontológia részét képezi. A kései skolasztika metafizikájának nézetrendszere szerint a formális ontológiában a létezők egy olyan formális analízisének eszménye fejeződik ki, mely a dologiság – *realitas* – konstitúcióját metafizikai módon tárgyalja, zárójeljezve a kauzalitás természetfilozófiai tekintetű jelenségét. Egy ilyen formálontológiai tárgykonstitúció végső instanciája nem a legmagasabb rendű

okként felfogott Isten, hanem a létező mint létező – *ens inquantum ens, to on hé on* (Honnfelder 1979) – minimális mozzanata, mely minden egyáltalában vett dologin fellelhető, mint annak sajátossága. A metafizikai vizsgálódás feladata a létező mint létező formális explicációja: a létezőt mint létezőt belső módusok diszpozicionálják, mely módusok egyike a végtelenség. Isten formálontológiai fogalma a végtelen létező, mely *a világ dolgainak* formálontológiai felépítése szempontjából „végtelen tökéletességként” avagy „a minden tökéletlenség nélküli legfőbb tökéletesség”-ként konstituálódik.

Az Isten létezésének kauzális és formális megközelítéseit illető e különbség a kései skolasztika tomista és scotista irányzatainak konfrontációjában fejeződik ki (Honnfelder 1990). Descartes filozófiai zsenialitása éppen abban rejlik, hogy ezen építőköveket úgy tudta összerakni, hogy a tomista kauzális világok és a scotista formálontológiai világelv közötti szakadékot képes volt úgy áthidalni, hogy az így létrejött metafizika a mechanikai természettudományokkal is kompatibilis legyen (Descartes 1641/1994. 45–65. *Harmadik elmélkedés*). A metafizika területén maradvá: a *Harmadik elmélkedés* objektív ideái tulajdonképpen a dolgoknak a tapasztalattól elvágtott formálontológiai konstitutívumait fejezik ki (Karofsky 2001; Wells 1990; Curley 1984; Frankfurt 1977; Cronin 1960). Ám Descartes-nál ennek végső instanciája nem a létezés minimális mozzanatának minden meghatározással szemben indifferens objektív fogalma, hanem egy probléma, nevezetesen a végtelen létezőről alkotott fogalmam problémája. Az objektív fogalmak felszálló ága csak akkor végződhetne az Istenről alkotott fogalmamban, ha a végtelen létezőről alkotott ideám oka volna többi ideámnak, ám Descartes kifejezetten tagadja az ideák közötti kauzális viszony meglétét. Itt jön játékba a metafizika felfogásának tomista oldala: Isten egy kauzális viszonyban úgy modifikálja elmémet, hogy benne megfogadjon a végtelen létezőről szóló idea. Vagyis: a scotista formálontológia álláspontjával szemben fogalmaim felszálló ágának végső instanciája egy *kauzális* viszony isten és elmém (a végtelen létező ideáját megképező elmém) között. Mindezt Descartes képes fenntartani oly módon, hogy a tapasztalati kauzalitást száműzze a formális tárgykonstitúció területéről – értsd: az *a priori* fogalmaim objektív tartalmi közötti viszonyból.

Francken nem jut el Descartes e megoldásához, ám a Descartes előtti filozófiatörténeti periódus egy alakja sem rögzíti oly világosan és viszi el extrém konzekvenciáihoz a kauzális és a formálontológiai nézőpont közötti döntő differenciát, mint ő. Francken Descartes-tal együtt pontosan úgy véli, hogy a kozmológiai argumentációk nem képesek az istenfogalommal szemben támasztott formálontológiai követelmények kielégítésére: amit Descartes-tal szemben nem lát, az annak lehetősége, hogy a metafizikai argumentáció megmenthető a kauzalitás eszméjének bevonása után is: az elmére oksági hatást gyakorló Isten ily módon *kauzális* viszonyban fog állni a dolgok *formálontológiai* konstitúciójával.

4. A *Spectrum diurnum Genii Christiani Francken apparens malo Simonis Simonii Genio*⁸

A teoretikus érvek ezen fölcsapása mellett nagyon sok más genuin filozófiai motivációt is tetten érhetünk az európai filozófiatörténet első ateista szövegében, melyet Francken Kolozsvárt vetett papírra. Ezek ismertetésétől eltekintve, vessünk egy pillantást arra, hogy miként fog artikulálódni egy olyan *politikai tér*, mely mögött már nem áll stabil metafizika. Francken egy másik, szintén Kolozsvárt keletkezett kéziratában arról kaphatunk képet, hogy milyen esélyei vannak a politikai nyelv diszkurzivitásának egy metafizikai háttérét veszített világban.

A *Spectrum* egy hosszú polemikus értelmiségi pengeváltás utolsó darabja. A történet 1586 decemberében kezdődik, amikor Báthori István lengyel király váratlanul elhunyt a litvániai Grodnóban található vadászkastélyában. A vita első dokumentuma Báthori halálának másnapján, 1586. december 13-án keletkezik, az utolsó számunkra ismert irat nem más, mint Francken *Spectrumba*, amelyet 1590 nyara⁹ és 1591 korai hónapjai¹⁰ között vet papírra a szerző Kolozsvárról. A polémia tárgya – Báthori állítólagos megmérgezésének vagy tudatos félrekezelésének irányából – jelentősen eltolódik vallási jellegű vádaskodások irányába, érdekes módon mindenekelőtt ateizmussal vádolják egymást a felek.

Francken *Spectrumba* végül már nem tartalmaz semmiféle utalást a hajdani király halálának körülményeire. Ezzel szemben a német filozófus az ateizmus terminus használatát teljesen alaptalannak állítja be ezen polémia keretein belül. Francken felmenti Simone Simonit, politikai ellenfelét, az ateizmus vádjá alól; hiszen még az antik ateisták sem nevezhetők a szó szoros filozófiai értelmében ateistáknak.¹¹

⁸ Modern kiadása: Francken 1590/2008b. Filológiai problémák részletezése: Simon 2008. 34–42. Lásd még Szcuczki 2004.

⁹ A *terminus post quem*re vö. Simoni 1590. Cv: „A magno quodam viro per literas amice oratus, vt pro VERITATE ac pro CONSCIENTIA sua, quicquid ipsi hac de re constaret, dicere vellet, rescripsit die 7. Martij anni huius [scil. 1590], Buschowitzy haec et tot. Monoculum [scil. Giovanni Muralto, Báthori Zsigmond udvari orvosa], per occiduum tantum vel decendium circiter (Tu nequam septimanas scripsisti) Buschouitzy fuisse: ...”

¹⁰ *Terminus ante quem*ként Francken negyedik katolizálásának időpontját tekinthetjük: 1591. április 16.

¹¹ Francken 1590/2008b. 194–195: „Verum cuiusmodi est ista, quam tantopere iactas, notio Dei? Respondebis, ni fallor, cum Anselmo, omnes homines id statuere DEUM, quo nil maius, aut melius sit, nec cogitari possit. Atqui hac ratione nullus unquam hominum dicendus erit atheus, nam et Philosophi illi, ut Euemerus, Prodicus, Critias Atheniensis, Bion, Stilpon, Diagoras Melius, qui Deos sustulisse dicuntur, crediderunt, atque adeo sciverunt esse aliquid in mundo, quo nihil sit melius aut maius, habuerunt ergo illi etiam notionem DEI.”

Ezúttal mellőzöm a mű morálfilozófiai eszmefuttatásának bemutatását, mely egy 1477-es királytükörszerű Ficino-levélre épül,¹² és nem elemzem a Báthori Zsigmondnak szóló ajánlás gerincét képező másik Ficino-levelet sem, melynek címzettje Giovanni Pico della Mirandola.

A műben megfogalmazódik egy erős és a korban páratlanul merész tolerancia-koncepció. A *Spectrum* elvlasztja a teológiai és metafizikai isten-fogalmat. Minden egyes emberre nézve normatív módon adottként tekinti Anzelm *a priori* istenérvének fogalmát. E fogalom vizsgálata a metafizika és nem a teológia tárgya. A csak többes számban használható teológiák nem mások, mint a metafizikai isten-fogalom alkalmazásai, mely alkalmazásokról igazából nem a teológia, hanem a vallápszichológia adhat számot. A teológiai istenfogalmak vallápszichológiai redukciója (Simon 2005) folytán hangzanak el a következő páratlanul merész kijelentések:

Az olyanféle istent pedig, akit félni kell, egyedül a vallás (religio) alkotja meg, amelynek már a neve és jelentése is a félelemmel kapcsolatos.¹³ [...] Mindazokat tehát, akik Isten azon fogalmát vallásos tisztelettel fogják fel, vagyis egy bizonyos láthatatlan, örök, végtelen szubsztanciára alkalmazzák, amely mindent lát, s az erényeket jutalmazza és büntetést szab ki a bűnökért, azokat mind vallásosnak tartják. *Tehát sem a zsidó, sem a mohamedán, sem a keresztény – méghozzá akár katolikus, akár lutheránus, akár kálvinista, akár pedig ariánus – nem ateista.* Mert csupán néhány olyan vélemény tekintetében különböznek egymástól mindezek a felekezetek, amelyek a legkisebb mértékben sem ellentétesek magának a vallásnak a hatásával és természetével¹⁴ (kiemelés – S. J.).

Az istenfogalmak vallápszichológiai redukciója és a tolerancia-eszme azonban csak egyik oldala az éremnek. A mű teljes címe magyarul így hangzik: *Christian Francken szellemének nappali képe, amely Simone Simoni rossz szellemének megjelenik.* Francken az őt ateizmussal vádoló, az akkor éppen az olmtüzi jesusiták vendégszeretétét élvező Simone Simoni (Báthori István egykori orvo-

¹² Vö. Simon 2008. 36–38.

¹³ Itt nyilvánvalóan nem latin, hanem görög (euszebeia) etimológiát tart szem előtt Francken, ami teret nyit a vallápszichológiai magyarázatnak is.

¹⁴ Francken 1590/2008b. 195–196: „Huiusmodi autem Deum metuendum sola facit religio, cuius et nomen et omen tractum est a metu. [...] Quiunque ergo notionem illam DEI reverenter et religiose habent, hoc est ad substantiam quandam invisibilem, aeternam, infinitam, omnia videntem, praemia virtutibus, supplicia peccatis statuentem applicant, hi omnes religiosi vocantur. Itaque nec Iudaeus, nec Machometanus, nec Christianus est Atheus, sive sit Catholicus, sive Lutheranus, sive Calvinianus, sive Arianus. Discrepant tantum hae familiae certis quibusdam opinionibus, quae ipsam religionis vim et naturam minime laedunt.”

sa) metaforikus nyelvezetének veszi fel fonalát, amikor a kettejük közötti fiktív kommunikációs szituációt kettejük génuszai, szellemei közötti eszmecsereként ábrázolja. A Báthori Zsigmondnak címzett ajánlás szatirikus hangvételének célpontja azonban nem csak a vitapartner Simone Simoni, hanem szarkasztikus öniróniát is tartalmaz:

Mivel nekem, a pügmeusnak¹⁵ egy ekkora gigással kell megküzdenem, arra kényszerülök, hogy felségednek, ha nem is kegyelmébe és jóindulatába, de legalább *nevének árnyékába* burkolózzam. De hogyha – mint ahogyan sejtem – még erre az árnyékra sem találtatom méltónak, nem is merészelek majd Simoni gonosz szellemével megküzdeni, hanem megjelenik majd szellememnek nappali kísértete, amelyet ő idézett föl, éjszakai szörnyképének nevezve engem¹⁶ (kiem. – S. J.).

A kérlelhetetlen metafizikus Francken egyszer csak elkezd metaforákat használni, mégpedig a platonista filozófiai metaforika valamiféle negatív-kifordított változatát szólataltja meg. Más helyeken a platóni filozófiai metaforika *pozitív* használatát figyelhetjük meg Franckennél.¹⁷ A Platón *Phaidrosz*-ból ismert megszárnasodott, filozófus-lélek képes kilépni a világból a transzcendencia felé.¹⁸ A világ e meghaladása ugyanúgy biztosítéka a helyes istenismeretnek, mint

¹⁵ Francken önirónikus metaforájával kapcsolatban vö. Szamosközy 1981. 98: „A magunk szemével láttuk, hogy azt az öt, tyúktojás nagyságú pigmeus koponyát, amit Szolimán török császár küldött II. János fejedelemnek, parasztgyerekeknek adják oda játékszerül: olyan vékonyak és könnyűek voltak, hogy az ember elefántcsontfaragványoknak hihette volna őket, ha a finom varratok és a csont egész jellege nem árulták volna el, hogy valódi koponyák.” Szamosközy e passzusára Kruppa Tamás hívta fel figyelmemet, köszönet érte.

¹⁶ Francken 1590/2008b. 186: „Cum hoc tanto gigante Pygmaeus ego congressurus, cogor illustrissimae celsitudinis tuae, si non gratia et favore, at nominis saltem umbra aliqua me tegere. Quod si nec hac dignus umbra iudicabor, sicuti auguror, non ipse cum Simonis Genio malo pugnare audebo, sed genii mei veniet spectrum diurnum, quod ille excitavit, monstrum noctis me appellans.”

¹⁷ Francken 1590/2008b. 201. „Atqui adolescens adhuc Genius meus in eos incidit homines, qui veluti corporis vinculis soluti, celeri atque arduo volatu caelum ipsum transcendere, et Deum in sua essentia prehendere conantur.” Francken 1591/1972. 255. „Convertitur autem mens recta ad Deum, si expiatis rite peccatis, veluti corporis vinculis soluta et ab omni materiae concretione libera, a cuncta vanitate recedit omnique affectuum violentia superata, procul ab humanis rebus abstracta, caelum ipsum celeri atque arduo volatu transcendat.” Francken 1595. B1v: „mundum hunc inferum, veluti corporis vinculis soluta, & ab omni materiae concretione libera, peruolando: relictisque teris, omni montium celsitate superata, procul ab omnium oculis abstracta, coelum ipsum, quaeque in caelis visuntur, celeri, atque arduo volatu transcenendo.”

¹⁸ Platón 1984. 744–749. (*Phaidrosz* XXV–XXIX. caputok, 246a–249d)

a világ elméleti és gyakorlati szféráját illető értelmezésének ezen isten-ismeret alapján. Az elme a phaidroszi transzcendens szárnyalással tesz szert arra a teológiai szempontból indifferens filozófiai isten-fogalomra, melynek lehetővé teszi a különböző vallásos isten-fogalmak pszichológiai redukcióját vagy a különböző politikai nyelvhasználatok mögött meghúzódó metafizikai rend felismerését.

Ám ezzel szemben Francken *negatív* metaforikus nyelvhasználata a politikai szféra indiszkurzivitását igyekszik kifejezni. A „fejedelem nevének árnyéka” azt a politikai realitást fejezi ki, mely menedékként a német gondolkodó társadalmi pozícióját fejezné ki, ám még erre sem bizonyulván érdemesnek „nappali kísértet”-ként stilizálja magát Francken. A politikum mögötti metafizika összeomlott, így az idealitásból részesedő dolgokról sem beszélhetünk, még kevésbé az ezen dolgok lényegét megjelölő nevekről. A politikum szférájának léthiányát tovább növeli, hogy az egyetlen értelmiségi menedéket a fejedelem nevének nem létező árnyéka jelentené Francken számára. Ezen indiszkurzív metafora-rend(ezetlenség) irodalom- és eszmetörténeti háttérének feltérképezése szétfeszítené írásom terjedelmi kereteit. Amire azonban fel kell hívnunk a figyelmet, az az, hogy itt, az ajánlás szövegében még az a metafizika sem adott, ami a vallások egymás mellett élésének feltételét biztosítaná: a filozófus-értelmiségi *méltatlansága* a *dolgok neveinek árnyékára* sokkal inkább egy ingatag, a *Disputatio* által sugallt metafizika-képet feltételez, semmint a tolerancia-eszme szilárd filozófiai bázisát. A metafizikától megfosztott világban fennálló politikai és vallási nyelvhasználatok a kaotikus egymás-mellettség képét mutatják. Vagyis: a korai újkor John Locke előtti tolerancia-koncepciói rá vannak utalva egy olyan metafizikai háttérre, melynek homlokterében a vallási meggyőződések és politikai érdekek sokfélesége egy közös séma alapján értelmezhetőek. Francken *Disputatiójának* ateizmusa azonban épp ezt a közös, vallási-teológiai szempontból indifferens metafizikai *settinget* semmisítette meg. Ennek politikai konzekvenciája a társadalmi értékkonstitúciók ellehetetlenülése és kiüresedése. A *Spectrum* kéziratának ajánlása e konzekvencia jegyében születik: a tapasztalati világban egymással inkommenzurábilis politikai és vallási nyelvhasználatokban kifejeződő értékrendek állnak fenn, melyek nem hozhatóak közös nevezőre. A fejedelem nevének árnyékára sem érdemes filozófus nem a vallási tolerancia, hanem a vallások *összemérhetetlenségének* filozófusa, aki a politikum nyelvének teljes mértékű kaotikus mivoltát hirdeti. Egy merész asszociációval azt mondhatjuk, hogy ezen 1590–1591 körül papírra vetett gondolatok mintegy anticipálják a Francken által a szövegben név szerint megszólított Kovácsóczy Farkas, Gálffy János vagy a családokként emlegetett Kendiek és Gyulaiak 1592-ben és 1594-ben bekövetkezett szomorú sorsát.

Irodalom

Források

- Adelung, Johann Christoph 1786. *Geschichte der menschlichen Narrheit*. Leipzig, Weygandschen Buchhandlung.
- Descartes, René 1641/1994. *Elmélkedések az első filozófiáról, amelyekben bizonyítást nyer isten létezése és a lélek halhatatlansága*. Ford. Boros Gábor. Budapest, Atlantisz.
- Francken, Christian 1590/2008a. *Disputatio inter Theologum et Philosophum de incertitudine Religionis Christianae*. In József Simon: *Die Religionsphilosophie Christian Franckens (1552–1610?) – Atheismus und radikale Reformation im Frühneuzeitlichen Ostmitteleuropa*. Wiesbaden, Harrassowitz. 2008. 151–182. (*Wolfenbütteler Forschungen*; 117.)
- Francken, Christian 1590/2008b. *Spectrum diurnum Genii Christiani Francken, apparetur malo Simonis Simonii Genio*. In József Simon: *Die Religionsphilosophie Christian Franckens (1552–1610?) – Atheismus und radikale Reformation im Frühneuzeitlichen Ostmitteleuropa*. Wiesbaden, Harrassowitz. 2008. 183–203. (*Wolfenbütteler Forschungen*; 117.)
- Francken, Christian 1591/1972: *Levél Claudio Aquavivához* (1591. április 16. előtt). In Lech Szczucki: *W kręgu myślicieli heretyckich*. Wrocław–Warszawa–Kraków–Gdańsk, Zakład Narodowy im. Ossolińskich, 254–256.
- Francken, Christian 1595. *Analysis rixae christianae, quae nunc Imperium diminuit Romanum*. Prága, in officina Schumaniana.
- Francken, Christian 2014. *Opere a stampa*. Ed. Marion Biagioni. Roma, Edizione di storia e letteratura.
- Platón 1984. *Phaidrosz*. Ford. Szabó Árpád. In *Platón Összes Művei*. Bp. 1984, 2. kötet, 711–807.
- Simoni, Simone 1590. *Appendix Scoparum, quae paulo ante in Nicolaum Buccellam Italum Chirurum Antitrinitarim emissae sunt in ea: Respondetur Apologiam, nomine cuiusdam erroris IOHANNIS MURALTI LOCARNENSIS nuper ab illo, illo inquam, CHRISTIANO FRANCK dictatam & editam*. [H. n., é. n.] Olmütz, Milichtaler.
- Szamosközy István 1981. *Erdély története, 1598–1599, 1603*. Ford. Borzsák István. Budapest, Európa.
- Szilágyi Sándor (szerk.) 1877. *Monumenta Comititalia Regni Transylvaniae* Bd. 3. (1576–1596). Budapest MTA Könyvkiadó Hivatala.

Másodlagos irodalom

- Biagioni, Mario 2010. *Christian Francken e le origini cinquecentesche del trattato De tribus impostoribus*. BRUNIANA & CAMPANELLIANA. Ricerche filosofiche e materiali storico-testuali 16 (2010) / 1, 237–246.
- Biagioni, Mario 2014. *Christian Francken e la crisi intellettuale della riforma*. In *Christian Francken: Opere a stampa*. Ed. Mario Biagioni. Roma, Edizione di storia e letteratura 2014. 6–75.
- Boenke, Michaela 2005. *Körper, Spiritus, Geist. Psychologie vor Descartes*. München, Fink.

- Cronin, Timothy J. 1960. Eternal Truths in the Thought of Descartes and His Adversary. *Journal of the History of Ideas*, 21/4. 553–559.
- Curley, Edwin 1984. Descartes on the Creation of the Eternal Truths. *Philosophical Review*, 93/4. 569–597.
- Ernst, Germana 2010. *Tommaso Campanella. The Book and the Body of Nature*. Dordrecht, Springer.
- Frankfurt, Harry 1977. *Descartes on the Creation of the Eternal Truths*. *Philosophical Review* 86/1. 36–57.
- Honnefelder, Ludger 1979. *Ens in quantum ens. Der Begriff des Seienden als solchen als Gegenstand der Metaphysik nach der Lehre des Johannes Duns Scotus*. Beiträge zur Geschichte der Philosophie und Theologie des Mittelalters. N. F. Bd. 16. Münster, Aschendorff.
- Honnefelder, Ludger 1990. *Scientia transcendens – Die formale Bestimmung der Seiendheit und Realität in der Metaphysik des Mittelalters und der Neuzeit (Duns Scotus–Suárez–Wolff–Kant–Pierce)*. Hamburg, Meiner.
- Jakab Elek 1892. Gerendi János és Franken Keresztély. *Keresztény Magvető*, 27. évf. 37–38.
- Karofsky, Amy 2001. Suárez's Influence on Descartes's Theory of Eternal Truths. *Medieval Philosophy and Theology*, 10/2. 241–262.
- Keserű Bálint 1982. *Christian Franckens Tätigkeit im ungarischen Sprachgebiet und sein unbekanntes Werk „Disputatio de incertitudine religionis Christianae“*. In *Antitrinitarianism in the Second Half of the 16th Century*. Róbert Dán, Antal Pirnát szerk. Budapest, Akadémiai, 73–84.
- Madonia, Claudio 1988. *Simone Simoni*. Bibliotheca dissidentium: répertoire des non-conformistes religieux des seizième et dix-septième siècles, publ. par le Groupe de Recherches sur les Non-Conformistes Religieux des 16^e et 17^e Siècles et sur l'Histoire des Protestantismes (GRENEP). Szerk. André Séguenny et al. Bd. 9. Bouxwiller–Baden-Baden, Körner. 25–111.
- Molnár Antal 2008. *Az inkvizíció börtönében*. In Krász Lilla – Oborni Teréz (szerk.): *Redite ad cor. Tanulmányok Sahin-Tóth Péter emlékére*. Budapest: ELTE Eötvös Kiadó. 485–497.
- Mulsow, Martin 1998. *Frühneuzeitliche Selbsterhaltung. Telesio und die Naturphilosophie der Renaissance*. Tübingen, Niemeyer.
- Paganini, Gianni 2014. *Premessa: Scetticismo e religione in Christian Francken*. In *Christian Francken: Opere a stampa*. Roma, Edizione di storia e letteratura.
- Pirnát Antal 1961. *Die Ideologie der Siebenbürger Antitrinitarier in den 1570er Jahren*. Budapest, Akadémiai.
- Pirnát Antal 1971. Arisztotelianusok és antitrinitáriusok. *Helikon*, 17/3–4. 363–392.
- Roche, Clarisse 2013. Usages et mises en scène de l'amitié entre Paulus Florenius et Christian Francken dans les polémiques religieuses à Vienne (1578–1590). *perspectiva.net*, 8. 1–22.
- Simon József 2005. Politikai vallás és a teológia pszichológiai redukciója. *Világosság*, 46/4. 119–127.
- Simon, József 2008. *Die Religionsphilosophie Christian Franckens (1552–1610?) – Atheismus und radikale Reformation im Frühneuzeitlichen Ostmitteleuropa*. Wolfenbütteler Forschungen 117. Wiesbaden, Harrassowitz.
- Simon, József 2013. Metaphysical Certitude and Plurality of Religions: Christian Francken and the Problem of Philosophical Libertinism in Early Modern Eastern Europe.

- BRUNIANA & CAMPANELLIANA – *Ricerche filosofiche e materiali storico – testuali*, Pisa-Roma, 19/1. 165–178.
- Simon, József 2015. *Explicationes explicationum. Filozófia, irodalom és egzisztencia Enyedi György (1555–1597) életművében*. Budapest, Typotex.
- Szczucki, Lech 1972/1980. *Két 16. századi eretnek gondolkodó. Jacobus Palaeologus és Christian Francken*. Ford. Varsányi István és Schulek Frigyes. Budapest, Akadémiai.
- Szczucki, Lech 2004. Una polemica sconosciuta tra Christian Francken e Simone Simonini. In *Humanistica*. Per Cesare Vasoli. A cura di F. Meroi, E. Scapparone. Firenze, Olschki. 159–170.
- Wijaczka, Jacek 1991. *Christian Francken*. Bibliotheca dissidentium: répertoire des non-conformistes religieux des seizième et dix-septième siècles, publ. par le Groupe de Recherches sur les Non-Conformistes Religieux des 16e et 17e Siècles et sur l'Histoire des Protestantismes (GRENEP). Szerk. André Séguenny et al. Bd 13. Bouxwiller–Baden-Baden, Körner.
- Wells, Normann 1990. Objective Reality of Ideas in Descartes, Caterus and Suárez. *Journal of the History of Philosophy*, 28/1. 33–61.

GUBA ÁGOSTON
MTA BTK, Filozófiai Intézet

Atomizmus a 17. századi Felső-Magyarországon

Czabán Izsák *Existentia atomorum**

Az elmúlt évtizedekben jól láthatóan megnőtt a magyar filozófiatörténet iránti érdeklődés; mind az általánosabb kérdések, mind az egyes szerzők kapcsán számos könyv, cikk jelent meg, amelyeknek a legnagyobb része a 19. vagy a 20. századdal foglalkozik. Ezzel szemben a 18. század végét, 19. század elejét megelőző időszakkal továbbra is csak elvétve foglalkoznak, ha foglalkoznak egyáltalán. Ez a megállapítás különösen igaz a 17. századi felső-magyarországi filozófiára, miközben a 17. század az egyetemes filozófiatörténetnek az egyik legfontosabb időszaka.

Pedig a magyar filozófiatörténet szempontjából egyáltalán nem érdektelen ez az időszak. A század közepén pár évtized leforgása alatt, elsősorban Sárospatakon (Pósaázi János) és Eperjesen (Bayer János, Czabán Izsák) olyan filozófiai írások születnek meg, amelyek nem illeszkednek az iskolarendszerbe, nem disputák, hanem önálló műveknek tekinthetők. (Nyilván lehet vitatni az eredetiségüket vagy a filozófiai mélységüket, de az önállóságra való törekvésük igényét aligha.) Ezeket a műveket az köti össze, hogy mindegyiknek természetfilozófiai a témája, amelyet viszont érdemes tágan értenünk: ez ugyanis az egyes írások esetében vonatkozhat konkrét természetfilozófiai kérdésekre vagy a természet tanulmányozásának a módszertanára is.

Tanulmányomban egy ebből az időszakból származó felső-magyarországi szerzővel és művével foglalkozom: Czabán Izsák *Existentia atomorum*-ával. Az első fejezetben ismertetem Czabán életét, egyúttal felsorolom a munkáit. A meglehetősen termékeny életműből egyedül a filozófiai munkákat fogom megemlíteni, mivel ezek a relevánsak a jelenlegi filozófiatörténeti megközelítésből. A második fejezetben áttekintem az eddigi magyar szakirodalmat és annak eredményeit, elsősorban három szerzőre összpontosítva: Erdélyi Jánosra, Zemplén Jolánra és Mészáros Andrásra. Ennek során megmutatom azokat a

* A tanulmány korábbi változata a 2015-ben rendezett REBAKUCS-konferencia a kötetében fog megjelenni; jelen írásom ennek jelentősen kibővített, több ponton javított változata.

problematisz pontokat, amelyek értelmezéseikben és az általuk körvonalazott filozófiatörténeti kontextusban találhatók. Az előbbivel az a célom, hogy új filozófiatörténeti kontextus szükségességére hívjam fel a figyelmet (legalább) az *Existentia atomorum* kapcsán. A harmadik fejezetben a mű szerkezetének a bemutatása után felvázolom azt az új filozófiatörténeti hátteret, amelyben Czabán munkája elhelyezkedik; ez utóbbival egyúttal annak a megmutatása is a célom, hogy tartalmát illetően milyen önálló jellemzőkkel rendelkezik az *Existentia atomorum*.

Mindezek előtt viszont még a bevezetőben szeretném felhívni a figyelmet a tanulmány pár hiányosságára. A második fejezetben található historiográfiai áttekintés sajnos a nyelvi kompetencia hiánya miatt nem tartalmazza a szlovák nyelvű szakirodalmat: ezt igyekeztem megfogalmazásaim során is egyértelművé tenni. Másfelől Czabánnak sem mindegyik művéhez volt eddig hozzáférésem; erre felhívom a figyelmet ott, ahol ennek jelentősége van. Az *Existentia atomorum* új kontextusának a felvázolása, és ezzel egyúttal fontosabb jellemzőinek a megállapítása valóban csak vázlat; nem volt még alkalmam Sennert és Sperling atomelméletének alapos tárgyalására, és annak a részleteket is felölélő összehasonlítására Czabánéval. Könnyen előfordulhat, hogy – igyekeztem ellenére – nem jó adatot közlök, vagy vitatható értelmezést adok. Írásomat emiatt sokkal inkább érdemes aporetikusnak tekinteni, vagyis olyanak, amelynek elsődleges célja a problémák felvetése, és a kutatás további lehetséges irányának a megmutatása – ám remélem, hogy az aporetikus írások azon jellemzőjének is eleget tud tenni, hogy kritikára és további kutatásra ösztönöz.

1. Czabán Izsák élete és filozófiai művei¹

Czabán Izsák (*Isaacus Zabanius*) evangélikus lelkész család gyermekeként született 1632. július 5-én a Nyitra vármegyei Brogyánban. Alapfokú iskoláit először Privigyén, majd Sopronban végzi. Az itthon eltöltött időszakot a peregrináció évei követték; 1657. június 19-én iratkozott be a Wittenbergi Egyetemre,² amely a korban a magyarországi és erdélyi evangélikusok legkedveltebb úti célja volt.

A wittenbergi időszakot több szempontból is döntő fontosságúnak tekinthetjük. Valószínűleg itt ismerkedik meg Bayer Jánossal, aki révén később Eperjes-

¹ Czabán Izsák életének és műveinek a bemutatásánál a következők jelentették a kiindulási pontokat, amelyek egyúttal jó összefoglalónak is tekinthetők: Szinnyi 1914, *Slovenský Biografický Slovník* 1986. 359–360; Mészáros 2000. 56–57; Mészáros 2003. 72–73

² „1657. [...] V. 19. Isacus Zabanius Brodsano-Pannonius” Az adatokat közli: Asztalos 1930. 128.

re kerül. Bayer vezetése alatt két dispután is részt vett (Bayer 1658a; 1658b).³ Azonban Wittenberg intellektuális hatása ennél is jóval jelentősebb: Czabánnak az itt eltöltött időszak alatt még volt alkalma találkozni az egyetem történetének egyik legjelentősebb alakjával, Johann Sperlinggel (1603–1658), akinek a vezetésével tartott dispután ugyancsak részt vett (Sperling 1658). Sperling annak az atomisztikus anyagfelfogásnak volt a képviselője, amely Daniel Sennert (1572–1637) munkásságának köszönhetően jelent meg Wittenbergben. Czabán 1659. április 26-án szerzett magiszteri fokozatot.

Hazatérése után, 1659-től rektor Breznóbányán. Ebből az időből származnak az *An detur unus conceptus entis* (Czabán 1660a) és az *An rationale esse sit ultima hominis differentia* (Czabán 1660b) című disputái. Innen megy Eperjesre a kollégium újonnan kinevezett rektorának, Bayernek a hívására. Eperjes az 1650-es évek második felétől egyre népszerűbbé vált a felső-magyarországi evangélikusok körében, amely nagymértékben az 1655-től rektori pozíciót betöltő Horváth András érdeme volt; az 1660 és 1670 közötti évtizedben pedig nem látott fejlődés tapasztalható az eperjesi kollégiumban. Az 1650-es évek végén azonban még nem képes megbirkózni a kollégium a nagyszámú diákkal egyrészt az épület korlátozott befogadóképessége, másrészt a tanárok alacsony száma miatt – többek közt ennek is köszönhetően hívja meg Horváth tanítani Bayert, aki kevéssel ezután konrektor is lesz. Viszont Horváth nem veszi észre, hogy kígyót melenget a kebelén: az ambiciózus Bayer ugyanis, kihasználva a Horváth számára kedvezőtlen egyházpolitikai változásokat Eperjesen, támadást indít ellene, hogy megszerezze a rektori pozíciót. El is éri célját, így 1662-ben, Horváth lemondása után megválasztják rektornak. Bayer igyekszik megfelelni a helyzet kihívásainak: 1663-tól elkezd a támogatások gyűjtését az új épületre és az oktatási rend akadémiai típusú átalakítását. Mindezek ellenére Bayert az építkezés megkezdésének évében, 1666-ban – valószínűleg nehéz természete miatt – leváltják rektori tisztségéről. Czabán az új tízosztályos rendszerben először a nyolcadik osztályban tanított (ez az úgynevezett gyakorlati bölcsészet volt, amely nagyjából a történelmet és a földrajzot fedte le), Bayer távozása után pedig megőrizte konrektori pozícióját, és a kilencedik osztály tematikájához (fi-

³ Bayer hosszabb időt töltött Wittenbergben: 1653. szeptember 23-án iratkozik be, 1657. április 28-án szerzi meg a magiszteri fokozatot, majd 1658. október 29-től mint adjunktus tanít az egyetemen (az adatokhoz lásd Asztalos 1930. 126). Wittenbergben ottléte alatt Bayer tíz disputát vezetett, felsorolásukat lásd Hörk 1896. II. 68. Ezeknek a disputáknak témája túlnyomórészt metafizikai, így érdekes lehet annak a kérdésnek a vizsgálata, hogy miként viszonyulhattak ezek a későbbi baconi alapokon nyugvó eperjesi műveihez – ha viszonyultak valamiképp egyáltalán ezekhez.

zika és metafizika) tartozó könyveket is tanított (ez eredetileg Bayer feladatköre volt), köztük „Sperling *Fizikáját*” is.⁴

Bayerrel nemcsak komolyabb intézményrendszeri fejlődés kezdődött el Eperjesen, hanem ezzel együtt pezsgőbb szellemi élet is, amelyet több, a magyar filozófiatörténet szempontjából jelentős munka is mutat. Bayer már beiktatása évében megjelenteti *Ostium vel atrium naturae*-jét (Bayer 1662), majd kevéssel utána kétszer is a *Filum labyrinthi vel cynosura seu lux mentium universalis*-át (Bayer 1663a, 1663b). Mindkét, amúgy igencsak terjedelmes mű azokkal a jellemzőkkel rendelkezik, amelyeket már a bevezetőben is említettem. Egyfelől önálló, vagyis nem az iskolarendszerbe illeszkedő munkának tekinthetőek; másfelől a témájuk a természetfilozófiához kötődik. Bayer előbb említett műveiben bár jócskán találunk szoros értelemben vett természetfilozófiai fejtegetéseket, legfőbb céljuk mégis az, hogy megfelelő módszertant kínáljanak a természet tanulmányozásához – ez utóbbiban pedig Bacon az egyik legfontosabb példaképe. Ugyanúgy az iskolarendszertől független és természetfilozófiai témájú az első filozófiai mű, amelyet Czabán eperjesi évei alatt ír meg, az *Existentia atomorum* (Czabán 1667). Ez az a munkája, amelyet filozófiai fő művének is tekinthetünk, és amely későbbi vizsgálódásom fókuszában áll majd.

Czabán nevéhez eperjesi évei alatt ugyanakkor az *Existentia atomorum* mellett még számos más filozófiai mű kötődik; ezek témája kivétel nélkül metafizikai (szorosabban véve esetleg elmefilozófiai), és valamennyi az iskolafilozófiába illeszkedik, vagyis olyan disputák, amelyeken Czabán volt a vizsgáztató: *Disputatio metaphysica I–XII* (Czabán 1668–1669), *Synopsis controversiarum metaphysicarum* (Czabán 1669i), *Disputatio metaphysica de existentia rei intelligibilis* (Czabán 1670a), *Dissertatio philosophica... An essentia rei creatae, in vel extra Deum, sit ab aeterno realiter?* (Czabán 1670b).

A virágzó időszak Eperjesen azonban hamarosan véget ér. Az építkezésektől kezdődően I. Lipót háromszor is figyelmeztette levélben az eperjesieket, hogy ne hajtják végre a tervezett fejlesztéseket, amelyek nyilvánvalóan az akadémiai státuszt célozzák meg, az akadémia alapításának a joga ugyanis királyi hatáskörbe tartozik. A válasz mindhárom esetben ugyanaz volt: a kollégium bővítése a megnövekedett létszám miatt szükséges, ami nem jár együtt státuszának megváltozásával (ahogy hivatalosan valóban nem is nevezték akadémiának). Ezzel egy időben egyre élesebbé válik a vita a kollégium tanárai és a kassai jezsuiták között, amelyben Czabánnak vezető szerepe volt; a leleplezett Wesselényi-összeesküvés után a jezsuiták könnyebben tudják rátenni a kezüket a kollégium

⁴ Eperjes fejlődéséről ebben az időben részletesebben lásd Hörk 1896–1897. I. 62–72, II. 2–32; Kónyai 2014. 85–88. A „Sperling *Fizikáját*” kitételt ebben a formában Hörktől idézem; egyelőre nem tudom biztosan, hogy ez Sperlingnek az *Institutiones Physicae*-jára vagy a *Synopsis Physicájára* utal, de valószínűbbnek tartom, hogy az előbbire.

egy-egy épületeire, ezzel is bosszút állva a sérelmeken.⁵ Így a fokozódó protestánsüldözés hatására Czabán több tanártársával együtt elhagyja a kollégiumot már 1670-ben, nem sokkal a később gályarabságra ítélt protestáns prédikátorok pere előtt, amelyben Bayer részt vett.

Távozását követően hat évet tölt külföldön, ennek során Lengyelországban, majd Tübingenben és Wittenbergben is megfordul. A tübingeni évekből származik az a disputa, amely utolsó filozófiai műve, a *Theses, antitheses philosophicae, antiphilosophicae, orthodoxae, heterodoxae* (Czabán 1672). 1676. január 11-én Nagyszebenben a teológia és a filozófia tanárának választják; ezt a hivatalt augusztus 25-én foglalja el. 1681-től az iskola igazgatója. 1687-től lelkész Szászorborn, 1691-től Szászsebesen, 1692. november 17-től első lelkész lesz Nagyszebenben, majd megválasztják a nagyszebeni evangélikus gimnázium dékánjának. Túléli fiát, Czabán Jánost (Sachs von Harteneck), nagyszebeni királybíró, aki felségárulási perbe keveredett, és 1703-ban lefejezték.⁶ Czabán Izsák Nagyszebenben hal meg 1707. március 18-án.

2. Historiográfiai áttekintés

Ha röviden össze akarjuk foglalni a részletesebb áttekintés elején Czabán és az *Existentia atomorum* modernkori magyar kutatásának történetét, azt mondhatjuk el, amit igen sok 17. századi magyar természetfilozófus esetében: szinte semmilyen folytonosság nem jellemzi, (Erdélyi és Zemplén között száz év telik el), kevés és elnagyolt az eredmény (sokszor azok is felülvizsgálatra szorulnak), az aktuális magyar kutatás szerény (lényegében nincs).

Mint a legtöbb modern magyar filozófiatörténeti kutatás áttekintésénél, úgy Czabán kapcsán is Erdélyi Jánossal érdemes kezdeni – és közel sem csupán valamiféle köteles tiszteletből. Erdélyi a magyar filozófia előzményeinek nagyívű bemutatásakor, amelyre most nincs alkalmam részletesen kitérni, az eperjesi kollégium időszakát olyan önálló periódusnak fogja fel, amely rövidege ellenére is az egyik legékesebb bizonyítéka a magyar filozófiai hagyomány meglétének. *A hazai bölcsészet múltjában* (1857–1861) így ír róla:

Jelenleg a hazai filozófok közül egy új tömböt fogok fel és állítok össze, nevezetesen az eperjesi főiskola kétszáz év előtti virágkorának bölcsész triászát, akik is voltak Bayer János, Ladiver Illyés és Zabán Izsák (Erdélyi 1981. 164).

⁵ Hörk 1896–1897. I. 33–34.

⁶ Czabán Jánoshoz is kötődik filozófiai munka, pontosabban egy disputa, amelyen Johann Wolfgang Jäger (1647–1720) vizsgázójaként vett részt: *Dissertatio Academica de ideis* (Czabán János 1688).

Erdélyi szemében az előbbi filozófusok három, egymástól gyökeresen eltérő irányzatot reprezentálnak: „Bayer a mozaizmust, Zabán az atomisztikát, Ladivér az arisztotelizmust” (Erdélyi 1981. 166), amely már önmagában jól mutatja számára Eperjes elfogulatlan nyitottságát és azt, hogy a közöttük lévő vitáknak tudományos és nem személyes hátterük volt. Ennek megfelelően Erdélyi három tanulmányt akart szentelni Eperjes három, általa legfontosabbnak tartott alakjának, de a tervezett trilógia torzóban maradt: éppen a Czabán Izsákról szóló tanulmány nem készült már el.⁷

Későbbi kiemelkedő munkájának, *A bölcsészet Magyarországon – 1865–1867 között folytatásokban*, majd 1885-ben együttesen jelent meg – utolsó fejezetében foglalkozik Erdélyi Eperjessel, amely a magyar bölcsészet fejlődéséről alkotott koncepciójában is az egyik csúcspontot jelenti. *A bölcsészet Magyarországon* eme része tartalmilag lényegében megegyezik *A hazai bölcsészet múltjában* található leírással, azzal a különbséggel, hogy itt Erdélyi már megírta a Czabánról szóló részt is (Erdélyi 1981. 286–288). Bár ismertetése legelején megjegyzi, hogy Czabán „[B]ölcsészetiekben legjelzettebb műve az »Existentia atomorum«...”, később nem foglalkozik vele. Ugyanakkor többször is úgy hivatkozik Czabánra, mint a „parányok védőjére”, ezzel is egyértelművé téve, hogy az atomizmus szerint Czabán központi tétele – csak éppen semmit sem mond erről a későbbiekben.⁸ Ehelyett az 1668 és 1670 közötti disputagyűjtés, de különösen a *De existentia rei intelligibilis* áll vizsgálódása középpontjában. Ez utóbbiban látja Ladiver metafizikai nézeteire adott polemikus válaszát

⁷ A Bayerról és Ladiverről szóló tanulmányok közölnek egy rövidebb életrajzot, amelyeknek figyelemre méltó a korábbi adatközlésekhez való kritikus viszonya, majd az Erdélyi által legfontosabbnak tartott munkáikat ismertetetik. Ez Bayernél az *Ostium vel atrium naturae*, Ladivernél pedig a *Summularum LL. privatarum pneumaticarum prima* (Ladiver 1658) című disputa tartalmi kivonat, vagy Bayernél, még egy hosszabb részlet fordítása révén is.

⁸ Az *Existentia atomorum* bármilyen leírásának teljes hiánya az idézett mondat, valamint annak a fényében, hogy Erdélyi milyen alaposan számol be az általa fontosabbnak tartott forrásokról, elég meglepő. Egyelőre nem látok erre más magyarázatot, mint hogy nem volt hozzáférése az *Existentia atomorum*hoz. Erdélyi maga is megjegyzi a Bayer-tanulmányt megelőző rövid bevezetésben, hogy ismertetése csak annyira teljes, „amennyire forrásokhoz jutni mostani helyzetemben alkalmam és szerencsém vala” (Erdélyi 1981. 164). Érdemes emellett azt is figyelembe venni, hogy a Bayer- és a Ladiver-anyag tartalmilag nem bővül a későbbi, *A bölcsészet Magyarországon* című munkában sem. Másfelől a fentiekre azt lehetne mondani, hogy Erdélyi – bár többször megjegyzi: Czabán az atomizmust képviselte – valójában úgy tarthatta, hogy ez semmilyen komolyabb hatással nem volt életművére. Ez azonban mégsem ilyen súlytalan Erdélyinél, hiszen például Czabán filozófiai preferenciáját, vagyis hogy Arisztotelész filozófiáját tartotta követendőnek, atomista álláspontjával magyarázza.

Czabánnak.⁹ Úgy vélem, hogy Erdélyi rövid leírásai jóval többet jelentenek, mint csupán a kora újkori magyar filozófia pár fontosabb művének első modernkori közlését. Erdélyi megközelítésének több részét, ha első pillantásra nem is annyira nyilvánvalóan, de meghatározónak tarthatjuk a későbbiekben: idetartozik az, hogy úgy tekint az Eperjesi Kollégiumra, mint az első lehetséges magyar filozófiai iskolára, továbbá Czabán és Ladiver (kevésbé körvonalazott) ellentéte, vagy az, hogy Czabán filozófiájában az atomizmus (ugyancsak kevésbé körvonalazott módon) központi helyet foglalt el.

Erdélyi kutatásai után majdnem egy évszázadnyi csend következik. Czabán és az *Existentia atomorum*, ahogy a legtöbb magyar és erdélyi természetfilozófiai mű, az ötvenes évek végének és a hatvanas évek legelejének hirtelen felledülő, majd gyorsan megszűnő kutatása idején került újra az érdeklődés középpontjába. Ez a rövid időszak, amelyet Mátrai László, de még inkább Zemplén Jolán neve fémjelez, több szempontból is figyelmet érdemel. Egyrészt ez a kutatás már sokkal nyilvánvalóbb módon határozta meg a későbbieket, mint Erdélyié; másrészt ez a kutatás foglalkozott először részletesebben az *Existentia atomorum*mal. Mátrai 1957-ben jelentette meg *Az anyag szerkezetének atomista felfogása a XVII. századi magyarországi filozófiában* című cikkét, amely a legújabb marxista ortodoxiával kezeli anyagát, köztük az *Existentia atomorum*ot is: a magyarországi filozófia minden jellegzetességét csak az adott történeti korból, annak társadalmi viszonyaiból kell és lehet levezetni (Mátrai 1957). Azonban ennél a szakmai szempontból minimum kétségesnek tartható cikke mellett jóval jelentősebb az 1961-es *Régi magyar filozófusok (XV–XVII. század)* című szemelvénygyűjteménye. Bár bevezetőjének a szemléletmódja nagyon hasonló a korábbi cikkéhez, mégis a kötet egésze sokkal relevánsabb, ugyanis először jelentette meg több magyar filozófus fontosabb műveiből vett részleteknek a korszerű fordításait, és közölte még többnek a rövid életrajzát és műveinek válogatott jegyzékét. Mátrai antológiájában Eperjes jelentősége megmarad, de Erdélyi triója már csak duóként szólalhat meg: Bayernek mindkét fontosabb munkájából, Czabánnak pedig immár az *Existentia atomorum*ából közöl részletet, Ladivernek viszont már csak a kötet végén található felsorolásban jut hely.

Azonban még ennek az értéke sem fogható Zemplén Jolán munkájához, aki a legfontosabb magyar nyelvű eredményeket mutatta fel a 17. századi magyarországi természetfilozófia kutatását illetően 1961-es, *A magyarországi fizika*

⁹ Erdélyi Czabán és Ladiver vitája kapcsán nagyon ellentmondásosan fogalmaz. Bár Czabán Ladiver nézetei elleni heves tiltakozásánál hivatkozik Horányi Elekre, az már közel sem derül ki, hogy mire vonatkozott. Erdélyi arról ír, hogy Czabán Ladivernek azt a nézetét támadta, amely szerint az elménkben lévő fogalmak reális létezéssel bírnak; ezen tézis ellen szólna a *De existentia rei intelligibilis* is (Erdélyi 1981. 287–288). Ladiver és Czabán ellentéte a későbbiekben még vissza fogok térni.

története 1711-ig című könyvében (Zemplén 1961).¹⁰ A magyar tudománytörténet elindításával Zemplén úttörő munkát végzett, ráadásul tőle származik az *Existentia atomorum*nak az eddigi legrészletesebb leírása és elemzése is, amely fontos kiindulópontot jelent. Éppen a jelentősége miatt fogok a továbbiakban részletesebben foglalkozni eredményeivel. Azt kívánom megmutatni, hogy Zemplén következtetései több helyen tévesek; ennek az oka feltehetően marxista megközelítésmódja, amely több szempontból is erőteljes revízióra szorul.

Zemplén könyvének megírása során részben az a motiváció is hajthatta, hogy a kora újkorban született magyar természetfilozófiai műveket elhelyezze a valódi tudományhoz vezető fejlődés történetében, elsősorban a kortárs külföldi filozófusok és tudósok nézeteinek a kontextusában. Azonban a valódi tudományhoz vezető 17. század narratívája még a marxista kerettől mentes, gyengített formájában is nehezen tartható már fenn: ennek a kapcsán érdemes idézni az újkori atomizmus egyik kortárs kutatójának, Antonio Clericuziónak egyik fontos általános megállapítását, amelyet az atomizmust a középkori előzményeitől Boyle-ig átfogó könyve legelején említ (Clericuzio 2000. 1–3). Véleménye szerint a kutatók többsége által elfogadott nézet a következő. A 17. században az atomizmus és a kémia két különböző anyagelmélettel dolgozik: az egyik vitalisztikus, míg a másik mechanisztikus típusú, a kora újkorban feltámadó atomizmus pedig a kiindulópontja volt annak a folyamatnak, amely a mechanisztikus filozófia térnyeréséhez vezetett. A század első felében uralkodó kémia még különböző filozófiai és alkímiai nézetek egyvelege; ezt váltja fel folyamatosan a század második felében a mechanisztikus modell, amely már alapjául tud szolgálni egy új kémiának. Ez az új kémia, megszabadulva az addigi obskurantizmusoktól, immár az új, tudományos természetfilozófia része lehet. Ezen hosszú folyamatnak volt a kulcsfigurája Robert Boyle (1627–1691), aki kísérleti úton kívánt a mechanisztikus felfogás mellett érvelni. Clericuzio szerint ezzel a bevett nézettel a legkomolyabb probléma, hogy túlzottan leegyszerűsíti a század atomizmusának a történetét, és nem akar tudomást venni arról a bonyolult kapcsolatrendszeréről, amely a korban a korpuszkuális filozófia, az arisztotelianizmus és kémia között fennáll.

Mutatis mutandis Clericuzio kritikus megállapítása ugyanúgy igaz Zemplén megközelítési módjára is. Zemplén számára ugyanis a magyar természetfilozófusoknak, köztük Czabánnak is, az egyetlen értékelési szempontja az, hogy hol helyezkednek el a skolasztikus arisztotelianizmus és a mai fizika által kijelölt két pont közötti szakaszon. Ennek megfelelően a természetfilozófiai művek, így az *Existentia atomorum* is, a régi arisztotelianus és az új, tudományos világnézet összeütközésének keresztútjában áll, ahol a gondolatok a csapatoknak megfele-

¹⁰ A továbbiakban Zemplénnek kizárólag erre a könyvére fogok hivatkozni. Posztumusz ugyan megjelent 1998-ban *A felvidéki fizika története 1850-ig* címen a jegyzeteiből való válogatás, ennek azonban a Czabánról (és Bayerről) szóló fejezete lényegében azonos a korábbi könyvében találhatóival (Zemplén 1998).

lően választhatóak szét: minden, a hüломorphikus sémához köthető, kvalitatív leírás az ellenség táborát erősíti, és az egyetlen lényegi elem csak az lehet, ami *nem* tartozik ezek közé. Ez a szemléletmód a végletekig leszűkíti az *Existentia atomorum* szellemi horizontját, hiszen nem csupán képtelen a művet a maga összetettségében vizsgálni, hanem a megnevezett oldalak, például az arisztotelianizmus különböző csoportjai közötti differenciálást sem tudja végrehajtani.

Az előbbieken túl ennek a megközelítésnek a végeredménye az is, hogy akár a tartalmi közléseket is determinálhatja Zemplénnél. Azért, hogy ez utóbbi kijelentésemet világosabbá tegyem, nézzünk meg pár példát Zemplén könyvéből. Amikor kijelöli a szellemi törésvonalakat az *Existentia atomorum*-ban, a következőképpen ír:

Ezután következik az ellentábor: Arisztotelész és az őt követő skolasztikusok, főképpen Cabeus és Pereira ellenérvei, amelyeket az esetek túlnyomó részében szillogisztikus érveléssel és egyéb tekintélyekkel cáfol [ti. Czabán]: Sperling, Epikurosz, Gassendi, néha Sennert, ezek a tekintélyek; de sokszor ügyes fogással magát Arisztotelészt vagy a szintén skolasztikus Zabarellát is segítségül hívja (Zemplén 1961. 262).

Az *Existentia atomorum* alaposabb ismerete nélkül ez a részlet több szempontból is félrevezető. Zemplén megállapítása szerint az „ellentábor” vezére, Arisztotelész mellett ott áll a két jezsuita tudós, Benedict Pereira (1536–1610) és Niccolò Cabeo (1586–1650) is, akiktől – legalábbis Zemplén szerint – a művet szervező atomok elleni érvek is származnak. Bár Pereira valóban az atomisztikus anyagfelfogás ellen volt, azonban az *Existentia atomorum* 24 érve közül Czabán csak négyenél említi, hogy Pereirától idézi (13., 20., 21., 23. érv; Czabán 1667. 95, 117, 119, 126). Cabeónál a helyzet még bonyolultabb. Amellett ugyanis, hogy Czabán csupán két érvnél nevezi meg Cabeót forrásként,¹¹ többször hivatkozik rá a saját álláspontja melletti érvelése során (sőt, elvértve Pereirára is). Cabeo legfontosabb szerepe a 12. évrre adott válasznál van, amikor arról az atomizmus szempontjából problematikus jelenségről olvashatunk, hogy ha az egyenlő oldalú kosarat meghajlítjuk, a külső oldala hosszabbnak, míg a belső rövidebbnek tűnik. Cabeóra támaszkodva Czabán ezt a ritkulás és a sűrűsödés folyamatával magyarázza, amely fogalmak fogják majd megnyitni az utat ahhoz, hogy értelmezni tudja az atomok egymáshoz való viszonyát (Czabán 1667. 85–87). Ezt figyelembe véve tehát, az ellenérvek eredetének kérdését még közel sem tarthatjuk megválaszoltnak. Ahogy Czabán részéről nem szükséges különösebben ügyes fogás ahhoz sem, hogy felhasználja Zabarellát vagy Arisztotelészt, hiszen nyoma sincs annak az ellenségességnek Czabánnál, amelyet

¹¹ Az 1. és 16. érv (Czabán 1667. 7, 104); a 23. érvnél (Czabán 1667. 126) idézi ugyan Cabeo ellenérvét, de egyúttal az erre adott megoldását is.

Zemplén sugall; sőt, Arisztotelésszel szemben, ahogy erről még lesz szó, különösen pozitív hozzáállás jellemzi.

Ugyanakkor a haladónak tartott szövetségesek listája is árnyalásra szorul. Czabán szemmel láthatólag nem utal Epikuroszra; a neve csak a *Praefatió*ban kerül elő Arisztotelészével és Platónéval együtt mint vegytiszta és emiatt a maga teljességében nehezen elfogadható filozófia. Pierre Gassendit (1592–1655), bár az *Existentia atomorum* valóban többször említi, azonban csupán az első érv cáfolása során (Czabán 1667. 8) hivatkozik egyáltalán műre (*in suo Epicuro*) – ez a körülmény annak a fényében, hogy a legtöbb szerzőnél sokszor pontos hivatkozást olvashatunk, elgondolkodtató. Másfelől az *Existentia atomorum* szempontjából, amellet hogy Johann Sperling valóban fontos szerző, kulcsfigurának tarthatjuk még a nem is olyan ritkán előkerülő Daniel Sennertet. Az eddigiekhez képest már csak mellékes, hogy az ugyancsak atomisztikus anyagfelfogást valló Julius Caesar Scaliger (1484–1558), aki szintén a legfontosabb hivatkozási pontok egyike Czabán számára, Zemplén meg sem említi.¹²

De talán még érdekesebb eredményre jutunk, ha a szöveget összevetjük azal, amit Zemplén a legfontosabbnak tartott:

Helyenként azonban helyes kísérleti megfigyelésekre hivatkozik. Így például a testek kitágulásának, ritkulásának magyarázatánál. Nincs vákuum, mondják a peripatetikusok: az atomokból felépült test nem tágulhatna ki. (XII.) Valóban nincs általában vákuum, válaszol [ti. Czabán], de ahol testek vannak, ott mesterségesen (arte) előállítható. Pontosan ez történt a tágulásnál: az atomok közötti hézagok nagyobbak lesznek (XIV). Itt feltehető, hogy Czabán már hallott valamit Guericke kísérleteiről, mindenesetre a vákuum lehetőségének feltevése az egész értekezés legfontosabb megállapítása (Zemplén 1961. 262).

Ezzel szemben a szöveg vákuummal foglalkozó részénél a következőket olvashatjuk:

Test nélküli vákuum nem létezik természetes körülmények között [*naturaliter*]. Azonban azt, hogy vajon lehetséges-e, hogy ez valamilyen mesterséges úton [*arte aliqua*] létrejöjjön, sokan tárgyalták már nagy körültekintéssel. Néhány évvel ezelőtt Valerianus Magnus már azt állította, hogy felfedezte a vákuumot. Ugyanezt most is sokan teszik Németalföldön [*in Belgio*] (Czabán 1667. 97–98).

¹² Scaligerre a továbbiakban egyáltalán nem lesz módomban kitérni. Korpuszszuláris anyagfelfogásáról jó áttekintést ad Clericuzio 2000. 11–13.

Czabán itt Valeriano Magni (1586–1661) kapucinus rendfőnökre és diplomata-hivatkozott, a (mesterséges) vákuum felfedezéséről való értesülése pedig valószínűleg Magni *De vitro mirabiliter fracto* című 1648-ban kiadott munkáján alapszik. Viszont Zemplén marxista értelmezési keretébe nyilvánvalóan nem illeszkedett az, hogy éppen az általa legfontosabbnak ítélt ponton Czabán egy reakciós pápistát említ. Ehelyett inkább – bármilyen textuális alap nélkül – azt feltételezi, hogy Czabán halhatott Guericke magdeburgi kísérleteiről, hiszen ez sokkal jobban megfelelne narratívájának. (Ha egyelőre még nem is tudtam azonosítani, hogy pontosan mire és kikre utal a szövegben szereplő *in Belgio* kijelentés, Magdeburgot nem tartom valószínűnek).

Az *Existentia atomorum*ra vonatkozóan Zemplén könyve után ismét évtizedekig semmilyen kutatási eredmény nem áll a rendelkezésünkre.¹³ Czabán művéről ezt követően Mészáros András írt magyarul, először hézagpótló, *A filozófia Magyarországon a kezdetektől a 19. század végéig*, majd 2003-as, *A felső-magyarországi iskolai filozófia lexikona* című könyveiben, amelyek Czabánra vonatkozó részei tartalmilag lényegében ugyanazt tartalmazzák. (Mészáros 2000. 56–57; 2003. 72–73.) Ezek egyben az általam ismert legfrissebb szakirodalmak is az *Existentia atomorum* kapcsán – ez lesz a harmadik megközelítés, amelyre részletesebben kitérek. Mészáros külön figyelmet fordít a felső-magyarországi iskolafilozófiákra, így került elő a kutatásai során Czabán és az *Existentia atomorum* is. Fontos azonban kiemelni, hogy Mészáros elsődleges kutatási témája nem az újkori, hanem a 19. századi magyar filozófia, így Czabán Izsákkal is csupán érintőlegesen, bemutató jelleggel foglalkozik: ezért sem volna megfelelő részletes elemzést számon kérni rajta; könyveinél komoly pozitívum, hogy a szerző fel tudta használni a szlovák nyelvű szakirodalmat is. Czabán kapcsán három műre összpontosít: az *Existentia atomorum*ra, emellett pedig a *Dissertatio philosophica* és a *Disputatio metaphysica de rei intelligibilis*re (amelynek talán azért is tulajdonít jelentőséget, mivel már Erdélyi is különös figyelmet szentelt neki). Mészáros az utóbbi kettőről azt írja, hogy ezekben Czabán „atomista nézeteit bővítette ki”: a *Dissertatio* szerint „reálissá csak az atomokból álló lények válnak”, míg a *Disputatio* többek között azt állítaná, hogy „valós létezése csak a végtelen számú atomokból összetevődő dologi világnak van”. A megfogalmazás alapján úgy tűnik tehát, hogy Mészáros ezt a három művet egybekapcsolja, mint amelyekben ugyanúgy megjelenik valamiképpen egyfajta atomelmélet. Ezt a megfogalmazást azonban félrevezetőnek tartom. A *Dissertatio*hoz egyelőre nem volt hozzáférésem, a *Disputatio* kapcsán viszont ez a leírás nem áll meg. A *Disputatio* hosszan érvel amellett, hogy a fogalmaknak nincsen

¹³ Igaz, hogy Waczulik Margit *A táguló világ magyarországi hírmondói (XV–XVII. század)* című 1984-es antológiájában az egész 12. érvhez tartozó részt közli saját fordításában, azonban az ehhez kapcsolódó rövid jegyzet a műről csupán Zemplén állításait ismétli el (Waczulik 1984. 285–291).

reális létezésük, a reális létezés különböző értelmezéseiből kiindulva; bár ennek során egyszer említi, hogy a metafizikai reális létezés nem állhat szemben a fizikaival, hanem inkább attól függ, és a kettő mindig együttesen van jelen (Czabán 1670a. 11–12), azonban sem itt, sem máshol nem tesz utalást semmifajta atomelméletre. Az atomelmélet más művekben található hiányáról még a következő fejezetben írok részletesebben. (Feltételezésem szerint a *Dissertation*ban is ugyanez lehet a helyzet: a későbbiekben még erre is visszatérek.)

Ha összegezni akarjuk röviden az eddigi kutatásokat, akkor megállapíthatunk pár fontosabb jellegzetességet. A Czabánnal foglalkozó irodalmak megjelenését évtizedek választják el, ráadásul – Erdélyitől eltekintve – ezek közül semelyik nem fogalmaz meg reflexiót a megelőzőekkel kapcsolatban, hanem kritika nélkül átveszik a korábbi eredményeket. Ez az attitűd talán nem csak a filozófiatörténet-írás szeszélyéből alakult így: Czabán és az *Existentia atomorum* legtöbbször ugyanis nem más, csupán egy mozaikdarab, amelyet egy meghatározott narratíva képébe bele lehet és kell illeszteni. Erdélyinél ez a narratíva a filozófia romantikus nemzeti felfogása, Zemplénél a marxista fejlődésmódel, Mészárosnál pedig ugyancsak a nemzeti filozófia keresése és az egy-egy életművön belüli koherencia igénye. Még fontosabb, hogy Zemplén leginkább meghatározó kutatásának a narratívája a filozófiatörténeti kontextust is kijelölte, amely viszont sokszor kevésbé illeszkedik magához a műhöz. Úgy gondolom, hogy a következő kutatások számára, ha az *Existentia atomorum*ot a megfelelő kontextusba akarják elhelyezni, akkor nem biztos, hogy célravezető a filozófiatörténeti centrum, vagyis Gassendi felől megközelíteni azt, hanem elsősorban a wittenbergi atomizmus, vagyis Sperling, de még inkább az utóbbi időben egyre jobban a nemzetközi kutatás érdeklődésének a homlokterébe kerülő Sennert felől lenne érdemes. A wittenbergi kontextus vizsgálata ugyanakkor hozzásegít ahhoz is, hogy összevetve Czabán művét kortársaiéval láthassuk, hogy gondolkodását mely pontokon és milyen mértékben tarthatjuk egyéninek.

3. Az *Existentia atomorum* bemutatása és új filozófiatörténeti kontextusának felvázolása

Mielőtt részletesebben kitérnék az *Existentia atomorum* filozófiatörténeti kontextusának kérdéseire, érdemes előbb röviden ismertetni a művet. Az *Existentia atomorum ab injuria quatuor et viginti argumentorum vindicata*, vagyis *Az atomok létezése huszonnégy érv igazságtalanságától megszabadítva* 1667-ben jelent meg Wittenbergben. Czabán művét a wittenbergi diákoknak, de különösen magyar és erdélyi pártfogóinak és barátainak ajánlja. A hatoldalas *Praefatiót* (A2–A4) az első nagyobb egység követi (1–7), amely az *An dentur atomi?* (*Vajon vannak-e atomok?*) címet viseli: ez a rész hat pontban írja le röviden a legfontosabb téziseit. Ezen rész legvégén fogalmazza meg a mű a védeni kívánt

tételt: Vajon léteznek-e atomok, amelyek (1) a természet legkisebb részeként (*minima naturae*) tovább már nem oszthatóak (*indivisibiles*), továbbá (2) semmilyen érzékelés számára nem hozzáférhetőek (*insensibiles*), viszont (3) reális mennyiségek, tehát nem tekinthetők matematikai pontoknak, és (4) a *specificus actus* által egyesítve egy test egységes voltát alkotják. Az értekezés fő részét (7–138.) az a huszonnégy érv képezi, amelyek az atomok létezése ellen érvelnek egy-egy, a hipotézisükkel kapcsolatos problémából kiindulva. Ezek az érvek elég összetettek, gyakran eltérő filozófiai álláspontokból is megfogalmaznak ellenvetéseket. Az *Existentia atomorum* legnagyobb részét az ezen érvek mindegyik részére adott többoldalú cáfolat teszi ki.

Legelőször azt vizsgáljuk meg, hogy az *Existentia atomorum* milyen helyet foglal el Czabán filozófiai életművében, vagyis mi a többi filozófiai művéhez való viszonya. Ez a kérdés már közvetett módon korábban is előkerült, amikor Mészáros leírását vettük szemügyre: leírásait abban kritizáltam, hogy megfogalmazásaikban kapcsolatot teremtenek olyan művek között, amelyeknél ez a kapcsolat nincs meg. Czabán általam eddig olvasott művei alapján általánosíthatom ezt a kijelentést: szemmel láthatólag semelyik filozófiai művében nem kerül elő többet az atomok létezésének a problémája, még célzás szintjén sem. Ez bár elsőre meglepőnek tűnhet – különösen, ha az atomelméletet tartjuk Czabán legfontosabb filozófiai tézisének –, de talán érthetőbbé válik, ha összehasonlítjuk a többi filozófiai művének a témájával: ezek között ugyanis egy természetfilozófiai témájú sem található, hanem mindegyik témája kizárólag metafizikai.¹⁴ Az *Existentia atomorum*ot ezért egyedülállónak tarthatjuk Czabán filozófiai életművében, és éppen ennek az egyedülállóságának köszönhetően tekinthetünk rá úgy, mint ami Czabánnak a természetfilozófiai műve. Ugyanakkor az *Existentia atomorum* abból a szempontból is kilóg Czabán filozófiai művei közül, hogy Wittenbergben jelent meg, ráadásul éppen abban az időszakban, amikor Czabán leggyümölcsözőbb éveit töltötte Eperjesen, és már több disputáját és egyéb nem filozófiai műveit is kiadták magyarországi nyomdák.

¹⁴ Vannak demarkációra utaló jelek az eperjesi metafizikai disputák között a másodikban (*De subalternatione disciplinarum et nominalibus entis distinctionibus*), ahol arról olvashatunk egy tézis keretében, hogy „[a]z alsóbbrendű diszciplínák (mint például a fizika, lélektan stb.) pontosan szólnak alárrendelve a metafizikának, mégpedig sem határaik, sem alapelveik értelmében” (*Disciplina inferiores, utpote Physica, Pneumatica, etc. accurate loquendo non sunt subalternatae Metaphysicae, ac ne ratione finium quidem et principiorum*) (Czabán 1668a. 1); ehhez lásd még (Czabán 1668a. 2–3). Ez a felfogás élesen elhatárolja a metafizikát az atomelméletet is tárgynak tekintő természetfilozófiától. Ennek alapján gondolom azt, amit az előző fejezet végén állítottam a *Dissertatio philosophicá*val kapcsolatban: mivel a témája ennek is metafizikai, valószínűleg a többi metafizikai műhez hasonlóan ez is független a fizikai jellegű atomelmélettől.

Ahogy már többször említettem, Wittenbergben már kialakult ekkorra egy atomista irányzat Daniel Sennertnek köszönhetően,¹⁵ Czában kintlétekor az atomizmust, ha nem is olyan eredeti módon, mint Sennert, de ettől függetlenül még igen magas színvonalon, Johann Sperling képviselte.¹⁶ Sperling 1658-ban halt meg; a halála utáni években két olyan disputáról is lehet tudni, amelyek konkrét témája az atomok voltak: az elsőt 1659-ben Georg Kaspar Kirchmaier (Kirchmaier 1659), a másodikat 1664-ben Elias Konrad vezetésével (Konrad 1664) tartották meg. A két disputa fontosabb tartalmi részei alapvetően azonosak, és nagyjából tematikájuk tárgyalási sorrendje is – mindezek pedig teljes egészében megegyeznek Sennert (és így Sperling) fontosabb állításaival, sőt tárgyalási módjukkal is, ezért azok kivonatainak tekinthetjük őket, amelyek összefoglalhatják számunkra a wittenbergi atomizmus legfőbb pontjait. Hosszan beszámolnak az atomizmus történeti előzményeiről: az elmélet megalkotójának – Sennert nyomán – az egyiptomiak ősi tudásának egyik letéteményesét és Mózes kortársát, a mitikus föníciai Mochust (*Mochus Phoenicius*) tekintik, majd megjegyzik, hogy az atomizmus történetében a törést jelentő Arisztotelész előtt a görög filozófia legjobbjai képviselték. (Érdekes az 1659-es disputa magyarázkodó kitérője: Leukipposz és Epikurosz a véletlen folytán keletkezett világ elméletét is vallották, azonban ezt az abszurd gondolatot nem kell elfogadni az atomelmélettel együtt.) Röviden meghatározzák, hogy milyen értelemekben beszélhetünk atomokról, és ennek során különítik el a kiterjedéssel rendelkező, de tovább már nem osztható fizikai pontokat a matematikaiaktól. Az autoritások mellett, részint megfigyelésekkel, részint a végtelen oszthatóság lehetetlenségén alapuló érvek segítségével bizonyítják röviden az atomok létezését. Végül pedig arról írnak, hogy mind a négy elemnek vannak atomjai, és ezenfelül az organikus testeknek is. Az atomok az okai a belőlük összeálló keverékeknek (*mistiones*), valamint a keletkezés és a pusztulás is az atomok összekapcsolódása, illetve szétválása. A disputa tételei során több megfigyelésre is hivatkoznak; ezek közül talán a legnépszerűbb, amely Sennerttől kezdve mindenkinél megtalálható, és amely a tűz atomjainak a bizonyításánál kerül elő: a füst tartalmazza a tűz atomjait, hiszen a nyárson lévő étel megsül, pedig nincs érintkezésben a magával a

¹⁵ Sennertnek leginkább *Hypomnemata Physica* című munkájára támaszkodtam (Sennert 1636. 86–117). Az atomelméletének részletes bemutatásától most eltekintek, és a továbbiakban elméletének csak azokra a pontjaira térek ki, amelyeket az *Existentia atomorum* szempontjából fontosnak tartok. Atomelméletéről jó áttekintést ad Clericuzio 2000. 23–30. Azt, hogy Sennert miként jutott el az atomista pozíciójához, kiválóan tárgyalja Emily 2001.

¹⁶ Sperling az elmélet legfontosabb tételeit és a fontosabb kísérletek leírását is Sennerttől veszi át, legjelentősebb műve az atomelmélet szempontjából az *Institutiones Physicae* című, számos későbbi kiadást megért könyve (Sperling 1639, és számos más kiadás); az ő esetében az *Exercitationes Physicae* című munkájára támaszkodtam (Sperling 1663. 498–522). Sperlingről lásd Clericuzio 2000. 32.

tűzzel. (Bár sehol nincs külön megemlítve, de az eddigiekből nyilván világos, hogy ezek az atomok – ellentétben például az antik atomizmus atomjaival – másodlagos tulajdonságokkal is rendelkeznek.) Mindkét disputa tartalmazza az atomizmus régebbi és újabb képviselőinek és ellenfeleinek a listáját is.

A fentiek mellett ugyanakkor az 1664-es, tehát az *Existentia atomorum* megjelenéséhez időben közelebb eső disputa legelején egy érdekes részt olvashatunk, amely egy ellentétre utal.¹⁷ Egyelőre nem egyértelmű a számomra, hogy ez a rész mire utal pontosan. Egyfelől lehetséges, hogy egy sokkal korábban elkezdődött polémiához vagy annak a továbbgyűrűzéséhez kapcsolódik valamiképp: Johann Freitag (1581–1641) grönigeni orvos korábban ortodox arisztotélianus szellemben terjedelmes művet írt Sennert ellen *Detectio et solida refutatio novae sectae Sennerto-Paracelsiae* címmel (Freitag 1637), amelyben többek között atomelméletét is bírálta, de egyéb műveiben is támadta a wittenbergi tudóst. Sennert halála miatt Sperlingre hárult a későbbiekben a feladat, hogy megfeleljen a Freitag által felvetett problémákra.¹⁸ Másfelől előfordulhat, hogy az 1664-es disputa egy belső, Wittenbergen belüli vitára vonatkozna. Ne felejtjük el, hogy nem vagyunk sokkal Sperling halála után: öt követően nem tudunk olyan tudósról, aki olyan nagy hatásúan képviselte volna az atomista pozíciót Wittenbergenben, tehát az atomizmus sokkal komolyabb kihívásokkal nézhetett szembe, mondjuk az ortodox arisztotelianizmus oldaláról. Ezenfelül a disputa bevezetőjének a megfogalmazása is utalhat egy efféle, Wittenbergen belüli, atomizmussal való szembenállásra. Bármilyen legyen a helyzet, valószínűsíthetjük, hogy az *Existentia atomorum* nyilvánvalónak tűnő apologetikus intenciója mögött ugyanaz húzódik meg, mint amire az 1664-es disputa is utal, és végső célja,

¹⁷ „Nem egyszer kerültünk vitába barátainkkal és ugyanazon nem csekély műveltségű férfiúkkal az atomok elmélete kapcsán. És – mint azt őszintén megvalljuk – bizony azt vettük észre, hogy a legtöbbjüknél azért gyanús a dolog, mivel [az] egyfajta újdonságot mutat – amely viszont nem áll fenn. Ezért sem csoda, hogy maga [...] Sperlinget [...] bár Scaliger és a híres Sennert után a következő atomelméletet a könyveiben terjedelmes módon megvédte nyilvánosan és ugyanakkor egyénileg is alaposan bevészte hallgatóiba, megvédolhatták valamiféle újdonsággal, különösen azok, akiknek a kezébe sohasem jutottak el ennek a megboldogult férfinak az írásai.” (*Non semel [...] in controversiam cum Amicis, ijdemq(ue) non infimae Eruditionis viris incidimus, de doctrina Atomorum. Et quidem, ut ingenue fatemur, apud complures rem suspectam esse intelleximus, cum novitatem quandam, quae tamen nulla est, prae se ferre videatur. Quare etiam non mirum, quod ipse [...] SPERLINGIUS [...] cum post Scaligerum & celeberrimum SENNERTUM Atomologiam hanc in suis libris prolixè defenderit, & publice simulac privatim sedulo Auditoribus suis inculcarit, novitatis alicujus insimulari possit, praesertim ab ijs, quibus B[ea]ti hujus Viri scripta ad manus nondum venerunt.*; Konrad 1664. A 2).

¹⁸ Freitag kapcsán lásd Clericuzio 2000. 31–32; Emily 2001. 349–350.

hogy megvédelmezze egykori mesterét, összefoglalva az atomok elleni érveket, és választ adva rájuk.¹⁹

Bár azt nem tudjuk, hogy a későbbiekben milyen hatással volt Czabán könyve a wittenbergi szellemi életre, azt viszont sejthetjük, hogy milyen hatással volt az itthonira. Czabán eperjesi tanártársa, Ladiver Illés *De atomis contra Zabani-um* (Ladiver 1667) címmel jelentette meg írását, azonban jelenleg ez a mű nem áll a rendelkezésünkre, hanem csak 19. századi adatok alapján következtetünk rá.²⁰ A későbbiekben az atomok létezése körüli vitájuk az, ami a magyar filozófiatörténetben megjelenik; ez mérgesedett el végül annyira, hogy már Erdélyben zsinati úton kellett betiltani (Mészáros 2000. 56). Anélkül, hogy ezt komolyabban kétségbe vonnám, szeretném mégis néhány dologra felhívni a figyelmet, amelyek miatt nem látom teljesen bizonyosnak, hogy Czabán és Ladiver vitája kizárólag az atomok körül forgott-e, ha egyáltalán a körül forgott. Ahogy azt a korábbiakban láttuk, Erdélyi – ha nem is közvetlen forrásokból, de – tudott valamilyen ellentétéről Czabán és Ladiver között; ezt az ellentétet viszont nem az atomok létezésével hozta összefüggésbe, hanem egy másik, metafizikai jellegű kérdéssel. Továbbá az egyetlen forrás, amelyet ehhez a vitához köthetünk, a zsinati végzés: ebből azonban nem derül ki pontosan vitájuk oka.²¹

A wittenbergi gondolati környezet vázlatos bemutatása után nézzük meg az *Existentia atomorum* néhány sajátosságát közelebbről is. Ha a legfontosabb jellemzőjét kell kiemelni, amely megkülönbözteti a wittenbergi művektől, azt valamiféle minimalizmusban érhetjük tetten, amely több szinten is megmutatkozik. Először is egy bizonyos történeti minimalizmussal találkozunk az *Existentia atomorum*-ban, a művet ugyanis – szemben wittenbergi elődeivel és társaival – a történeti érdeklődés teljes hiánya jellemzi. Czabán nem tér ki az atomizmus történeti előzményeire (sőt, a *Praefatió*-ban művének a kizárólagos autoritásokat elutasító jellegét emeli ki), hanem csak pár szóban összefoglalja, hogy Sennert az atomelméletet a főniciai Mochushoz köti, aki Trója eleste előtt élt, és hogy az atomelmélet fellelhető volt minden Arisztotelész előtti filozófusnál. Talán éppen az előbbi helyzetből is ered az *Existentia atomorum*-nak az egyik legfeltűnőbb vonása, nevezetesen hogy még említés szintjén sem jelenik meg benne semmilyen antik atomista. Ezzel párhuzamosan viszont Arisztotelész többször is elő-

¹⁹ Ez ellen azt lehet esetleg felvetni, hogy Czabán 1666-tól tanítja „Sperling *Fizikáját*”, így meglehet a motivációja, hogy írjon ennek az atomokról szóló részéről. Ez azonban nem indokolja sem a wittenbergi kiadást, sem az apologetikus jellegét.

²⁰ Az RMNy filozófiai vizsgatétel-sornak feltételezi.

²¹ A *silentium* elrendelése kettejük között csupán csak „azon viták miatt [történt], amelyek a professzorok között támadtak” (*propter controversias, ortas inter professores*). Idézi Deutsch 1921. 382, aki ezt egyértelműen az atomokkal kapcsolatos nézetbeli különbségre érti. Érdekesnek vélem a zsinati indoklásban található többes számot: több ízben lezajló, de ugyanazon vitára vagy esetleg több, különböző jellegű vitákra vonatkozik?

kerül, akivel szemben Czabán hozzáállása korántsem ellenséges: a *Praefatió*ban külön méltatja, az érvelés folyamán pedig próbál támaszkodni rá. Ez utóbbival kapcsolatban a legfontosabb az arra az arisztotelészi elképzelésre való hivatkozás, amely szerint a forma megőrzésénél kell lenni egy anyagi *minimum*nak – és Czabán szerint ezek az atomok (Czabán 1667. 11).²²

Ugyanúgy minimalizmus jellemzi az *Existentia atomorum* filozófiai hozzáállását az atomokat illetően is. A könyv egyetlen célja ugyanis, hogy a fentebb leírt összetett tételt bizonyítsa, pontosabban, hogy megvédje az ellenérvektől. Noha a tétel nem tartalmazza, de ugyancsak a részének lehet tekinteni azt is, hogy bár semelyik atom nem hozzáférhető az érzékelés számára, nagyságukban mégis eltérőek, hiszen ezt az *Existentia atomorum* maga is megemlíti az *An dentur Atomis?* negyedik szakaszában (Czabán 1667. 5). Czabán nem ismétli el Sennert atomelméletét, és nem is dolgoz ki módosított változatot: nem olvashatunk még arról sem, hogy az elemeknek külön atomjai lennének, és nem találkozunk erre irányuló bizonyítással sem. Azonban az érvekre adott válaszok során – kevésbé meglepő módon – az eredeti tétel minimalista igénye nem tartható mindig, hiszen bizonyos kérdésekre Czabán csak az elmélet alaposabb kifejtésével, több segédhipotézis felvételével tud kielégítő választ adni. Ezek közül az egyik legfontosabb a természeti tárgyak lépcsőzetes konstitúciója. Az atom már rendelkezik az anyag és a forma kettősségével, ezek viszont önmagukban még nem elegendőek ahhoz, hogy egy individuális dolgot létrehozzanak, mivel az ugyanabba a kategóriába tartozó atomok közül egyik formája sem lehet domináns. Ezért az atomokhoz tartozó formák bizonyos értelemben alá kell hogy legyenek rendelve annak a formának, amely az atomokból előálló keverék egészéhez tartozik: ez a vezérlő forma, amely az adott egyednek mint egyednek a formája, és amely egységessé teszi azt (az *Existentia atomorum*ban *rector, specifica forma*, olykor *actus specificus* – ez utóbbi bukkan fel a bizonyítandó tézis negyedik pontjában is).²³ Szemben a konzervatív arisztotelianus–tomista állásponttal, amely az egyedhez mint szubsztanciához szigorúan csak egy formát rendel, ez utóbbi lehetővé teszi több forma jelenlétét az egyedben, csupán a több vezérlő forma egyidejű jelenlétét nem engedi meg, ahogy erre Czabán is felhívja a figyelmet. Ezt az álláspontot képviselte az *Existentia atomorum*ban is idézett Zabarella, továbbá Sennert is.²⁴ A vezérlő forma és az alárendelt formák

²² Czabán, ahogy már a középkortól kezdve számos elődje is, alternatív értelmezését adja a *Fizika* azon passzusának, amelyben Arisztotelész Anaxagorasz-kritikáját adja elő (*Phys.* 187b13–188a5). Az arisztotelészi *minimum* Czabán előtti középkori és reneszánsz értelmezéséhez lásd Clericuzio 2000. 10–11; részletes tárgyalásához: Murdoch 2001.

²³ Erre az elméletre többször utal Czabán, először egy Zabarella-idézet kapcsán (Czabán 1667. 22–23).

²⁴ A fenti kérdésről, különösen Sennertnél, részletesebben lásd Emily 2001. 343–348.

kettőssége lehetőséget teremt az atomisztikus anyagfelfogás és a hülomorphikus séma összehangolására.

Figyelemre méltó az, hogy Czabán érvelése során viszonylag sok megfigyelést, kísérletet ír le a könyvében azért, hogy ezek által is bizonyítsa az atomok jelenlétét a folyamatok során, és alapvető tulajdonságaikat. Összhangban saját minimalista megközelítésével, Czabán a jelenségekből következtet az atomokra, viszont nem kíván megmagyarázni jelenségeket az atomelmélet alapján. A megfigyeléseknél, kísérleteknél sem egyszerűen csak elismétli a wittenbergi atomisták eredményeit: a legfontosabbak nagyrészt hiányoznak (például a nyárson sült étel esete). Ezt magyarázhatjuk azzal, hogy ezeknek a jó része nem az atomokat általánosságban, hanem a meghatározott elemek atomjainak a bizonyítását célozta – ami pedig nem felel meg Czabán szándékainak. Ugyanakkor olyan kísérletek is találhatóak az *Existentia atomorum*-ban, amelyekkel egyelőre nem találkoztam a wittenbergiekénél. Az egyik ilyen, amely a 6. ellenérvnél olvasható (Czabán 1667. 38–39), azt kívánja szemléltetni, hogy az atomok mindegyike oszthatatlan, de a nagyságuk eltérő: tegyünk nátrium-kloridot (*sal communis*) a vízbe egészen addig, amíg már nem tud benne több feloldódni, és a maradék összegyűlik az alján; majd tegyünk ebbe az oldatba ammónium-kloridot (*sal Armeniacus*), és azt fogjuk tapasztalni, hogy ez még fel tud oldódni a vízben.

* * *

Ebben a tanulmányban nem az volt a célom, hogy minden, az *Existentia atomorum*-mal kapcsolatos problémát kimerítően tárgyaljak, mivel ezt nemcsak a kutatás jelenlegi állása nem tette volna lehetővé, hanem túllépett volna a tanulmánynak a keretein is. Ehelyett sokkal fontosabbnak gondoltam csupán annak az első lépésnek a megtételét, amelyet a 17. századi magyar természetfilozófia egyik legjelentősebb művének a filozófiatörténeti de-, majd rekontextualizálása jelent; ennek a során nemegyszer még a puszta adatközléseknek is utána kellett járnom, és olykor felülvizsgálnom azokat. Ugyanakkor ez számos új kérdés előtt nyitotta meg az utat, amelyekre a legtöbbször – még ha vázlatosan is – igyekeztem válaszokat adni. Természetesen sok kérdés maradt még megválaszolatlanul: elég csak néhányat kiemelni. Milyen forrásokra és mekkora mértékben támaszkodott Czabán az atomok elleni érveknél? Milyen szorosabb kapcsolat lehet Czabán és a wittenbergi tudósok által leírt kísérletek között? Az első kérdésénél a legfontosabb kiindulópont Freitag említett művének alaposabb vizsgálata lehet, míg a kísérletek kapcsolatánál a wittenbergi atomisták és Czabán további szisztematikus összevetése. Egyet azonban bármilyen további kutatás során érdemes szem előtt tartani: az *Existentia atomorum* minél alaposabb megértését csak egy kevésbé ismert, nem feltétlenül a kanonikus szerzőkön nyugvó filozófiatörténeti perspektíva folyamatos szélesítésével tudjuk elérni.

Irodalom

A hivatkozott régi nyomtatványok közül a *Régi Magyar Könyvtár* (RMK) tételszámai mellett a magyarországi kiadványok esetében feltüntetem a *Régi magyarországi nyomtatványok* (RMNy) tételszámát is.

- Asztalos Miklós 1930. A wittenbergi egyetem magyarországi hallgatóinak névsora 1601–1812. In Mályusz Elemér (szerk.): *Magyar protestáns egyháztörténeti adattár (XIV. évfolyam)*. Budapest, Magyar Protestáns Irodalmi Társaság. 111–174.
- Bayer János 1658a. *De gnomone sciatherico*. Wittenberg, Typis Michaelis Wendt (RMK III 2035)
- Bayer János 1658b. *Disputatio metaphysica quinta ... de attributis entis in genere*. Wittenberg, Literis haered. Melchioris Oelschlegelii (RMK III 2097)
- Bayer János 1662. *Ostium vel atrium naturae*. Cassoviae, Typis Marci Severini (RMK II 984, RMNy 3028)
- Bayer János 1663a. *Filum labyrinthi vel cynosura seu lux mentium universalis*. Cassoviae, Typis Marci Severini (RMK II 1003; RMNy 3078; RMNy 3079).
- Bayer János 1663b. *Filum labyrinthi vel cynosura seu lux mentium universalis*. Cassoviae, Typis Marci Severini (RMK II 1003; RMNy 3079).
- Czabán Izsák 1660a. *An detur unus conceptus entis*. Trenchinii, typis Nicodemi Czizek (RMK II 962; RMNy 2954).
- Czabán Izsák 1660b. *An rationale esse sit ultima hominis differentia*. Trenchinii, typis Nicodemi Czizek (RMK II 964; RMNy 2955)
- Czabán Izsák 1667. *Existencia atomorum*. Wittebergae, In Officina Finceliana exscribat Michael Mayer (RMK III 2423)
- Czabán Izsák 1668–1669. *Disputatio metaphysica I–XII*. Kassa/Lőcse: *Disputatio metaphysica I., de ratione entis objectiva*. Cassoviae, [typis viduae Davidis Türsch] 1668a. (RMK II 1137; RMNy 3431)
- Disputatio metaphysica II. de subalternatione disciplinarum et nominalibus entis distinctionibus*. Cassoviae, typis viduae Türsch. 1668b. (RMK II 1138; RMNy 3432)
- Disputatio metaphysica III. de latitudine et ordium intelligibilium, de(que) conceptus entis objectivi ac formalis praecisione et illius transcendentia*. Leutschoviae, typis Breverianis. 1668c. (RMK II 1152; RMNy 3470)
- Disputatio metaphysica IV. de existentia, distinctione et ordine affectionum entis in genere, de(que) unitarum numero*. Cassoviae, [typis viduae Türsch] 1668d. (RMK II 1139; RMNy 3433)
- Disputatio metaphysica V. de perfectione, de(que) unitate formali et universali*. Cassoviae, typis viduae Joh. David Türsch. 1669a. (RMK II 1171; RMNy 3529)
- Disputatio metaphysica VI. de unitate, unione, veritate et bonitate*. Cassoviae, typis viduae Joh. David Türsch. 1669b. (RMK II 1172; RMNy 3530)
- Disputatio metaphysica VII. de duratione, ubietate, necessario et contingente*. Cassoviae, typis viduae Joh-David Türsch. 1669c. (RMK II 1173; RMNy 3531)
- Disputatio metaphysica IIX. de dependente et independente, creato et increato, actv et potentia, principio et principiatio*. Cassoviae, apud viduam [Türsch]. 1669d. (RMK II 1174; RMNy 3532)
- Disputatio metaphysica IX. de causa et causato, cum in genere tum in specie*. Cassoviae, apud viduam [Türsch]. 1669e. (RMK II 1175; RMNy 3533);

- Disputatio metaphysica X. de affectionibus entis disiunctis mediatis.* [Lőcse] : typis Samuelis Brewer. 1669f. (RMK II 1176; RMNy 3576)
- Disputatio metaphysica XI. de minori entis abstractione.* Cassoviae, typis Erici Erich. 1669g. (RMK II 1177; RMNy 3534)
- Disputatio metaphysica XII. et ultima de classibus rerum.* Leutschoviae, literis Samuelis Brewer. 1669h. (RMK II 1199; RMNy 3577)
- Synopsis controversiarum metaphysicarum.* Leutschoviae, typis Samuelis Brewer. 1669i. (RMNy 3578). [A fenti disputációk gyűjteményes kiadása]
- Czabán Izsák 1670a. *Disputatio metaphysica de existentia rei intelligibilis.* Cassoviae; typis Erici Erich (RMK II 1237, RMNy 3641)
- Czabán Izsák 1670b. *Dissertatio philosophica... An essentia rei creatae, in vel extra Deum, sit ab aeterno realiter?* H. n. (RMK III 2546)
- Czabán Izsák 1672. *Theses, antitheses philosophicae, antiphilosophicae, orthodoxae, heterodoxae.* Tübingae (RMK III 2598)
- Czabán János 1688. *Dissertatio Academica de ideis.* Tubingae, typis viduae Iohann-Henrici Reisi (RMK III 3516).
- Clericuzio, Antonio 2000. *Elements, Principles and Corpuscles. A Study of Atomism and Chemistry in the Seventeenth Century.* Dordrecht, Kluwer Academic Publisher. (*International Archives of the History of Ideas*, 171)
- Emily, Michael 2001. Sennert's Sea Change: Atoms and Causes. In Christopher Lüthy – John E. Murdoch – William R. Newman (szerk.) *Late Medieval and Early Modern Corpuscular Matter Theories.* Leiden, Brill. 331–362.
- Erdélyi János 1981. *Filozófiai és esztétikai írások.* Sajtó alá rendezte: T. Erdélyi Ilona, A jegyzeteket írta: T. Erdélyi Ilona és Horkay László. Budapest, Akadémiai Kiadó.
- Freitag, Johann 1637. *Detectio et solida refutatio novae sectae Sennerto-Paracelsicae.* Amsterdami, apud Guilielmum Blaeu (első kiadás: 1636).
- Hörk József 1896–1887. *Az eperjesi ev. ref. collegium története I–III.* Kassa, Bernovits Nyomda.
- Kirchmaier, Georg Caspar 1659. *Ex physicis disputationem publicam de atomis ... sub praesidio M. Georgii Caspari Kirchmaieri ... eruditorum disquisitioni sistet, respondens Christianus Eckhardtus.* Wittebergae, Literis Haered. Melchioris Oelschlegelii (RMK III 2097)
- Konrad, Elias 1664. *Ex physicis disputationem publicam de atomis ... philosophorum disquisitioni sistunt praeses M. Elias Conradi ... & respondens J. S. Adami.* Wittebergae, Typis Johannis Borckardi
- Kónya Péter 2014. Evangélikus iskolák Sáros vármegye területén a 16. és a 19. században. *Egyháztörténeti Szemle*, 15/1. 74–104.
- Ladiver Illés 1658. *Summularum LL. privatarum pneumaticarum prima.* Trenchinii, typis Nicodemi Czizek (RMK II 914a; RMNy 2807)
- Ladiver Illés 1667. *De atomis contra Zabaniū.* Solnae, Dadan (RMNy 3400).
- Mátrai László 1957. Az anyag szerkezetének atomista felfogása a XVII. századi magyarországi filozófiában. *Századok*, 91/1–4. 145–162.
- Mátrai László (vál., bevezetés és jegyzetek) 1961. *Régi magyar filozófusok (XV–XVII. század).* Budapest, Gondolat.
- Mészáros András 2000. *A filozófia Magyarországon.* Pozsony, Kalligram.
- Mészáros András 2003. *A felső-magyarországi iskolai filozófia lexikona.* Pozsony, Kalligram.

- Murdoch, John E. 2001. The Medieval and Renaissance Tradition of *Minima Naturalia*. In Christopher Lüthy – John E. Murdoch – William R. Newman (szerk.) *Late Medieval and Early Modern Corpuscular Matter Theories*. Leiden, Brill. 91–132.
- Sennert, Daniel 1636. *Hypomnemata Physica*. Francofurti, Typis Caspari Rotelij
- Slovenský Biografický Slovník (od roku 833 do roku 1990) I. A–D 1986*. Martin, Matica Slovenská.
- Sperling, Johann 1639. *Institutiones Physicae*. Wittebergae, Berger.
- Sperling, Johann 1658. *Exercitatio physica de Intellectu*, Wittebergae, Typis Michaelis Wendt. (RMK III 2048)
- Sperling, Johann 1663. *Exercitationes Physicae*. Wittebergae, literis Röhnerianis.
- Szinnyei József 1914. Magyar írók élete és munkái [Zabanius Izsák]. Internetes hozzáférés legutóbb 2016. június 15-én: < <http://mek.oszk.hu/03600/03630/html/z/z30855.htm> >
- Teutsch, Friedrich 1921. *Geschichte der ev. Kirche in Siebenbürgen I*. Hermannstadt, Kraff.
- Waczulik Margit (szerk.) 1984. *A táguló világ magyarországi hírmondói (XV–XVII. század)*. Budapest, Gondolat.
- Zemplén Jolán, M. 1961. *A magyarországi fizika története 1711-ig*. Budapest, Akadémiai Kiadó.
- Zemplén Jolán, M. 1998. *A felvidéki fizika története 1850-ig*. Sajtó alá rendezte Gazda István. Piliscsaba, Magyar Tudománytörténeti Intézet.

PERECZ LÁSZLÓ

Budapesti Műszaki és Gazdaságtudományi Egyetem

Filozófusból író

Bessenyei György szerepfölfogásáról

A következő esszé kérdése élesen is fölvethető. Ki is volt valójában Bessenyei György: áldozat vagy társtettes? Az antifilozofikus magyar kultúra áldozata csupán, aki mindössze elszenvedője a folyamatnak, amelynek során őt, az egyetemes bölcséleti igénytelről föllépő gondolkodót a nemzeti tudományként intézményesülő irodalomtörténet kizárólag íróként kanonizálta? Vagy a folyamat társtettese inkább, aki maga sem fogalmazta meg eléggé átgondoltan, és nem játszotta meg megfelelően következetesen a maga filozófusszerepét, ilyenformán ő maga is hozzájárult a magyar kultúra antifilozofikus szerkezetének rögzüléséhez?

Esszénk nem fog megnyugtató választ adni a kérdésre: inkább csupán határozottan újrafogalmazni lesz képes. Szerkezetileg két terjedelmesebb gondolatmenetre tagolódik. Az első gondolatmenet néhány előzetes problémát vesz szemügyre. Előbb a magyar kultúra antifilozofikus szerkezetéről kockáztat meg pár megjegyzést, aztán „1772”-ről mint az irodalomtörténeti hagyomány periodizációs konszenzusáról szól, majd jelen vállalkozás „korszerűtlenségét” próbálja megvédeni, végül Bessenyei filozófiájáról fogalmaz meg néhány általános megállapítást. A második gondolatmenet, immár szorosabban Bessenyei-szövegidezetekhez kapcsolódva, tartalmi megfigyelésekkel próbálkozik. A gondolkodónak előbb a filozófusszerepről alkotott elképzeléseit rekapitulálja, majd a filozófiát mint egymásnak ellentmondó tartalmakat fölvonultató tudásterületet illető gondolatait idézi föl, végül pedig a filozófia tudásterületének absztrakt természetére vonatkozó megállapításait veszi elő. Az olvasottak következtetése, hogy Bessenyei szerint a filozófus afféle magányos különc, aki a tartalmi konszenzualitást fájdalmasan nélkülöző és a szélesebb kulturális befogadást illetően számottevő hátrányokkal sújtott tudásterületen működik.

1. Prelimináliák

▪ (*A magyar kultúra antifilozofikus szerkezete: Bessenyei mint kezdőpont?*)

A magyar kultúra, nyugodtan lehet mondani, nem filozofikus kultúra, sőt szerkezetileg kifejezetten antifilozofikus kultúrának látszik. Nem egyszerűen a jelentős filozófusok vagy az eredeti filozófiai teljesítmények hiányára gondolunk: a nemzeti kultúra szerkezeti adottságáról beszélünk. Ez a kulturális szerkezet olyan teret képez, amelyben az esetleg megjelenő jelentős filozófusok és az alkalmanként megszülető eredeti filozófiai teljesítmények sem tűnhetnek föl igazán. A magyar kultúra, ismételten, „irodalmias” karaktert mutat: a nagy nyugati kultúrákkal szemben nem a filozófia, hanem az irodalom áll a középpontjában. Ikonjai nem valamiféle „nemzeti filozófusok”, hanem a „nemzeti költők”. Ők azok, akik a nemzeti kultúra kánonját képezik: akiket a humánoktatásban a diákoknak kötelezően meg kell ismerniük, akikkel a történeti kutatásban a tudósoknak kötelezően foglalkozniuk kell. Az irodalom és a filozófia között kiépített lejtős pályán az irodalom csak jól, a filozófia csak rosszul járhat. A magyar kultúra nagy költőivel-íróival már az alapfokú oktatásban is elkerülhetetlenül megismerkedik mindenki, nagy filozófusaira ellenben a felsőfokú bölcsészképzésben sem igen lehet ráakadni. Nem lehet elképzelni elemista kisiskolást, aki ne hallott volna, mondjuk, Arany Jánosról, de nem lehet elképzelni végzős bölcsészhallgatót sem, aki ellenben egyáltalán hallott volna, mondjuk, Böhm Károlyról. Aki azt sem tudja, ki írta a *Toldit*, alighanem szellemi fogyatékos szegény; aki ellenben véletlenül viszont tudja, ki írta *Az ember és világát*, az különlegesen művelt csodalénynek számít. A középfokú oktatás befejeztével, az érettségi a magyar irodalom érettségivel számít azonosnak, filozófia érettségét tenni külön engedélyhez kötött, kivételes eseménynek mondható. A nemzeti kultúra elsajátításáról számot adva az érettségiző például Babits verseinek értelmezésében fölmutatott jártasságát bizonyítja, ellenben, mondjuk, Pauler Ákos műveiről egyáltalán nem is hallhat. A nagy történeti humántudomány természetesen a magyar irodalomtörténet, jól intézményesült szakterületekkel, szilárd infrastruktúrával, folyamatos kutatói utánpótlással; a magyar filozófiatörténet hozzá képest nem is létező diszciplína: szakterületek híján, infrastruktúra nélkül, tucatnyi megszálaltott magánrögeszméjeként. Kortársi költő, akár negyvenes éveiben járva, okkal számíthat rá, hogy munkásságát hamarosan önálló monográfia fogja tárgyalni, kortársi filozófus viszont, akár pályájának összegző szakaszához érve sem fogja fölkelteni semmilyen elemző monográfus figyelmét.

A „nagy irodalom” és „kicsi filozófia” kettősségének mélyén nyilvánvalóan a magyar kultúra természetére vonatkozó, alapvető önértelmezési toposzok húzódnak meg: a reformkorban, képletesen szólva, a filozófia gyöngye, az irodalom pedig erős lapot húz. Ekkor, a modern nemzet megszületése idején kerül ugyanis a nemzeti kultúra középpontjába a „partikuláris” szinten mozgó, érzelmeket kifejező irodalom, hogy az „egyetemességet” képviselő, az értelemre ható filo-

zófia viszont ugyanakkor kiszoruljon onnan. A filozófia egyetemességének és az irodalom nemzeti jellegének dichotómiáját következőleg máig hajlamosak vagyunk úgy értelmezni, hogy a filozófia esetében természetesnek érezzük a nemzetközi összehasonlítás követelményét, az irodalmat viszont kivonjuk a világirodalmi összehasonlítás kényszere alól, hogy egyben a nemzeti kultúra kánonjának meghatározását is ráruházzuk (Mester 2006).

Bessenyei, ugye, korábbi szereplő, a nemzeti kultúra szerkezetének reformkori kifermálódása előtti literátor. Még a szerepek kiosztása és az erőviszonyok megszilárdulása előtt lép színre. Mind formális szerepfölfogását, mind tartalmi munkásságát tekintve legalább annyira filozófus, mint amennyire író. Nagyarányú, markáns bölcséleti összetevőt magában foglaló, szerkezetileg a Voltaire-ét idéző életmű megalkotója, aki azonban a történeti emlékezetben fokozatosan filozófusból íróvá alakul. Az intézményesülő nemzeti tudomány, az irodalomtörténet kanonizációs műveletei nyomán a filozófus eltűnik, és kizárólag az író marad a helyén. Az eredetileg plurális szerepfölfogás monolittá alakul. Bessenyei, a filozófus elhalványul, Bessenyei, az író ölt markáns alakot.

▪ („1772” mint az irodalomtörténeti hagyomány periodizációs konszenzusa)
Mindez, persze, tudvalévően, elsősorban az önmagát „nemzeti tudományként” (Dávidházi 2004) meghatározó és intézményesítő irodalomtörténet munkája nyomán alakul így. Dávidházi Péter lenyűgöző monográfiájának beállításában, emlékezetesen, az irodalomtörténet voltaképpen az eposz örököse, afféle szekularizált hitrege, szereplőinek kijelölésében és történetének fordulataiban tudatos kanonizációs munka fejeződik ki. Ebben az eposzban-hitregében Bessenyei kiemelkedő szerepet játszó szereplővé válik, 1772 pedig korszakhatárt nyitó esztendőnek minősül: az *Ágis tragédiája* megjelenésének éveként, ismeretesen, a modern magyar irodalom születési évszámává lesz (Mezei 1974).

Hogy Bessenyei föllépésével valamiféle új, a korábbi folyamatokkal kontinuitást nem mutató jelenségek kezdődnek meg a magyar irodalom történetében, azt először írók kezdik megfogalmazni: Batsányi szerint „mély álmunkból” kezdünk ekkor fölébredni, Kazinczy szerint irodalmi megújulásunk „forrásvidékét” lehet itt fölfedeznünk. A kezdet konstrukciója azonban az intézményesülő irodalomtörténet-írás megteremtőinek munkája nyomán szilárdul meg. A legplasztikusabb megfogalmazással azonnal maga Toldy Ferenc szolgál. „Ritka az irodalmak történetében oly időszak”, meséli, „mely megelőzőjétől oly éles vonal által választatik el, mint irodalmunk e legújabb korszaka, melynek határozott születési éve van: az 1772. év, midőn Bessenyei György fűtta hatalmas riadóját, s az elholtat új életre támasztotta fel” (Toldy 1873. 171). A megfogalmazásban azonnal föltűnik két elem, amely a szakaszhatárként rögzülő évszám későbbi történetében is végig megmarad: hogy a változás egyrészt mennyire radikális, másrészt mennyire egyetlen individuális személyiséghez van kötve. Úgymond, „éles vonalat” képező, „határozott születési évet” jelent, amely egyenesen „új

életre” támasztja az „elholtat”. E „hatalmas riadót” pedig egyvalaki fűjja, Bessenyei György. „Végre jött, s jött előkészítetlenül, váratlanul, szinte egyszerre, a fordulat”, olvassuk tovább.

Nem egy nagy esemény, nem a nemzetben keletkező valamelyes mozgalom, nem a népet szerető királyné által, kinek csak ismernie kellett Magyarország óhaját, hogy azt teljesítse is, haugyan ez óhajítás létezik, ha nyilatkozik – de az nem nyilatkozott: hanem jött *egy* ember által, ki nem főrendi születés, nem magas állású, nem gazdag és nem hatalmas, hanem fiatal, lelkes és tisztán látó a dísztelen önfeledést, s lángoló a *nemzeti* műveltség emelkedéséért: ez villanyozta fel az öntudatlan nemzedéket (Toldy 1873. 176).

A Toldy megalapozta konstrukciót viszik tovább az irodalomtörténet-írás „nemzeti tudományának” más intézményesítői: a gondolatlanul lényegében változatlanul találkozunk Gyulainál, majd Beöthynél. Bessenyei mint a modern magyar irodalom személyes megteremtője, figyelemre méltó módon, a huszadik századi eszmetörténet két, egyébként egymással élesen szemben álló, meghatározó gondolkodási mintája, a szellemtörténet és a marxizmus által megalapozott irodalomtörténeti kánonban is változatlan szerephez jut. Horváth Jánosnak az „irodalmunk fejlődésének fő mozzanatairól” készített század eleji vázlata, ugye, a – gyakorlati szükségletek által legitimált – „rég irodalommal” az – „irodalmi tudat” által megalapozott – új irodalmat állítja szembe egymással. A beállításban ennek a bizonyos irodalmi tudatnak három összetevője – a „nemzeti nyelv”, az „eredetiség” és a „művésziesség” – közül pedig mindjárt az elsőnek, az irodalom „nemzeti nyelvének” a megteremtése Bessenyei individuális teljesítményének minősül (Horváth 1976). Szauder József nagy portré tanulmánya, amelyet a reprezentatív irodalomtörténeti összefoglalásnak épp az 1772-es szakaszhatárral induló kötetébe szerzett, a „felvilágosodás vezéralakjának” nevezi hősét. A „feudalizmus” versus „polgári korszak” történeti és a „barokk kor” versus „felvilágosodás” eszmetörténeti szembeállítására épülő ábrázolás ilyenformán szintén Bessenyei individuális korszakindító szerepét erősíti meg (Szauder 1965).

A Bessenyei mint par excellence irodalmi korszakalapító alakját megképező recepcióval szemben a Bessenyei-életmű irodalmon túli – bölcséleti rétegének recepciója elenyészőnek mondható. Igaz, már maga Toldy is tisztában van vele, hogy Bessenyei „lelke mindig meg volt osztva a művészet s a tudomány között. Nem rendszeresen dolgozta ő fel akár a históriát, akár a filozófiát, de prózai írásaiban a filozófia felsőbb tárgyait önállósággal és mélységgel vizsgálta; a históriának pedig hol művészi tárgyalását kísérlette meg [...], hol bölcsészeti felfogását Voltaire és Montesquieu szellemében [...], de már ebbeli munkáinak kiadatlanul kellett maradniok” (Toldy 1987. 145). Ennek ellenére kivételesnek számít, mondjuk, Eckhardt Sándor megállapítása, miszerint, „ha egész irodalmi munkásságát tekintjük, a szépíró Bessenyei eltölpül a gondolkodó mellett”

(Eckhardt 1919. 194). Bíró Ferenc négy évtizedes monográfiája először mutatja föl egymással kölcsönhatásban az író és a gondolkodót (Bíró 1976). Penke Olga múlt évtizedben megjelent tanulmánya lényegileg filozófusnak tekintett hőse életművének műfaji problémáit elemzi, éppen az irodalmi és a filozófiai műfajok korrespondenciáit állítva előtérbe (Penke 2008).

▪ (*„Korszerűtlen elmélkedés”?*)

Jelen kísérletünkkel szemben, persze, azonnal szembeszegezhető néhány kézenfekvő ellenvetés. A legnyilvánvalóbb közülük a vállalkozás szubsztancializmusa, illetve történeti szituáltságának hiánya.

Szubsztancializmus? Amikor szembeállítjuk egymással a filozófus Besenyeit és az író Besenyeit, akkor hősünket talán olyan dobozokba szeretnénk beleszuszakolni, amely dobozok Besenyei korában jószerével nem is léteznek. A 18. század végén és a 19. század legelején sem a „magyar irodalom”, sem, különösen, a „magyar filozófia” nem mondható szubsztantíve létező entitásoknak: nem számítanak tehát a nemzeti kultúra önállósult, kiforrott, intézményesült területeinek. A „magyar filozófia” intézményesülésének meghatározó szakasza pedig még jó negyedszázaddal későbbi fejlemény (Percz 2004), a „magyar irodalom” kialakulási folyamata éppen ekkor indul meg. Aggályos kísérletnek tűnik hát kész, befejezett, összevethető és egymással szembeállítható területeknek beállítani őket. A „magyar filozófia” alakulását most nem részletezve, a „magyar irodalom” alakulását illetően csak egyetlen példát hozunk föl. A korábbi korszak kanonikus irodalomtörténeti összefoglalása ellenében megszületett, reprezentatív vállalkozás nem a „magyar irodalom történetéről” beszél: már címe szerint is a „magyar irodalom történetét” próbálja elmesélni (Szegedy-Maszák 2007). Beállításában az irodalom történeti folyamata tehát nem redukálható egyetlen metanarratívára: nem a korábbi nagy elbeszélés egyetlen történetét mondja el, hanem sokféle apró, egymással is vitában álló történettel dolgozik. Az így fölfogott irodalom létrejötté ilyenformán nem foglalható egyetlen határozott kialakulástörténetbe: folyamatos alakulástörténet jellemzi inkább. Következőleg, változó körvonalú és terjedelmű korpuszt képez tehát, amely nem határolható le nyelvileg, teoretikusan, kanonikusan vagy művészetileg: nyitottnak mutatkozik a fordításiirodalom, az értekező próza, az alacsonyabb regiszterű irodalom és a társművészetek irányába.

A történeti szituáltság hiánya? A Besenyei-szövegkorpusz, másfelől, éppen a litterae-hagyomány végén, a felvilágosodás korában keletkezik. A szövegek keletkezésének éppenséggel két olyan korszakában tehát, amikor az irodalom és értekező próza/filozófia szembeállítása természetlen gondolatnak látszik. Egyrészt tehát éppen hat még az írásbeliségnek az a Ciceróra visszanyúló és a reneszánsz humanizmusban kialakult fogalma, amely az irodalmat írásművek együttesének, a szellemi élet írásos vetületének, a műveltség írott alapjának tekintti. A litterae fogalmából kiváló literatúrafogalmat – az írásbeliség általános

kategóriájából önállósuló „szépirodalom” terminusát – maga Bessenyei éppen-séggel még egyáltalán nem használja (Szili 1986. 356–357). Másrészt, a felvilágosodás korszellemének hatása alatt született írásművek, a másból, az irodalom versus filozófia szigorú bifurkációja felől tekintve megint csak konfúzus jellegűnek látszanak. A felvilágosodás projektjének áramában született szöveganyagban egyszerre és egymástól nehezen elválaszthatóan van jelen a tudomány, a metafizika, a politika és a szépirodalom. Bessenyei korában maga az irodalom sokkal inkább látszik filozófiának, mint autonóm szépirodalomnak (Margócsy 2007. 120). Bessenyei ambíciói nyilvánvalóan sem nem eminensen irodalmiak, sem nem sajátképpen filozófiaiak: ő a közösség intellektuális felemelkedésének valamiféle átfogó, a társadalmi élet egészére kiterjedő programjával jelentkezik.

Bessenyei valóban kulturális határhelyzet alakja: a nemzeti nyelv kiformálódása és a nemzeti kultúrterületek intézményesülése előtti korszakban működik. Határozottan reflektál is a maga nyelverteremtő és intézményteremtő szerepére. „De hogy lehessen oly nyelvben bizonyos módon írni”, medítál regényében, „melyben még a tudósok, filozófusok, poéták, törvényírók, ékesenszólók, semmi módot meg nem határoztak; hol valamennyi írt, ír, mind annyi módon megyen? Magadnak kell módot teremteni” (Bessenyei 1930. 116).

▪ *(Bessenyei filozófiája?)*

A filozófus szerepéről alkotott fölfogása nyilvánvalóan nem független tartalmi filozófiai nézeteitől: ellenkezőleg, alighanem összefüggésben áll azokkal. Hogy mit gondol tehát arról, ki a filozófus, szoros kapcsolatban van azzal, hogy mit gondol arról, mi a filozófia. A filozófusi szerepfölfogása és szubsztantív bölcsellete közötti kapcsolat összetett kérdése ez. A műveiben föltűnő ilyen-olyan filozófusok, lehet mondani, összetördelt önarcképek: magáról, az éppen aktuális filozófiai kérdéseire válaszokat kereső szerzőről készített pillanatfelvételek. Hogy milyen a filozófus, a filozófiája alapozza meg.

Önazonos, egységes és koherens „filozófiájáról” beszélni márpedig, ismételten, csak erős meggyőződésekkel lehet. „Filozófiája” inkább valamiféle folyamatosan változó, szüntelenül alakuló képződmény: többé-kevésbé változatlan kérdésekre fogalmazott, mindegyre változó válaszkísérleteinek folyamatos egymásutánja. Mindenesetre: komoly ellentmondásoktól terhelt bölcsélet.

Ezeket az ellentmondásokat szokás valamiféle egységesnek tételezett fejlődésfolyamat különféle állomásaiként fölfogni és normatív megítélni, a gondolkodót tehát a tételezett fejlődésfolyamat bázisáról megdicsérni vagy elmarasztalni. A fejlődésfolyamat történetileg, mondjuk, a feudalizmustól a polgári törekvések felé irányul, gondolkodástörténetileg a vallástól a tudomány irányába mutat, filozófiailag pedig az idealizmustól a deizmuson át a materializmusig ível. Ebben a folyamatban a maga filozófiai problémáival foglalkozó Bessenyei hol polgári törekvéseket megfogalmazó, hol a feudalizmus szakaszában megragadó szereplő, hol a tudományosság színvonalára eljutó, hol a vallás által fogva

tartott gondolkodó; hol a materializmus fokát elérő, hol az idealizmusban-deizmusban megrekedő filozófus lesz.

A gondolkodó Bessenyei képét megrajzoló, négy évtizedes, de máig a legalaposabbként számon tartott monográfia (Bíró 1976) a fejlődésfolyamat kategória-rendszerét megtartja ugyan, a normatív ítélkezést azonban igyekszik elkerülni. Ábrázolásában Bessenyei a maga életproblémáinak megoldására folyamatosan új és új válaszkísérleteket fogalmazó gondolkodó. „Filozófiájának” ellentmondásai nem valamiféle fogyatékoságok: a válaszkísérletek antinomikus jellegének következményei inkább. A teljesség igényével és összetett szempontrendszer alkalmazásával megrajzolt portré egyszerre igyekszik számot vetni az alkotó szerepluralizmusával, illetve az életmű nyelvi változataival, diszciplináris váltásaival és irányzati fordulataival. Értelmezése nyomán egy olyan gondolkodó alakja bontakozik ki, akinek alapvető meggyőződése az ember megszüntethetetlenül testi mivolta, a materialista emberkép morális indokú korrekciójának lehetőségét keresve jut egyrészt különféle ellentétes, egymással antinomikus viszonyban álló metafizikai belátásokra, fogalmazza meg másrészt az emberi természet humanizálásának nagyszabású koncepcióját.

2. Szövegek

▪ *(A filozófus mint szerep: a magányos külön alakja)*

Légyen akár szomorú, akár vig, egy Filozofus mint mondják valamely kedvetlen setét, és szüntelen gondolkozó magánosságba szokot mozogni, ki csak olyanokkal szeret társalkodni, mint maga, a' mitsodás. Rest állat ki mondhatatlanul, és csak olvasásba, írásba, gondolkodásba fáradhatatlan; de különben, ha lehetne egész nap nem-lépne hármat. Mindég tanul, de még is azt állítja, hogy semmit nem ért, sem meg nem foghat magába – él itt e' világba, és nem tudja hogy, taszigáltatik másoktól ide 's tova, nem érti mi végre; szenved, búsul, örül nem tudja mi okon, mert magán egyikkel sem segít – minden jó is, rossz is, igaz is nem is, szép is rút is e' világba, úgy a' mint az az emberek idő szerint veszik, s' tészik (Bessenyei 1990. 677–678).

Az embert, az igazságot nagyon szereti, magánosságban örömet marad, azt mondja, semmit nem érhet e világon, pedig a filozófus a legokosabb ember csupa természet szerint, békességes tűrő, keveset kíván, hamar megelégszik, de még sincs soha semmiben teljes kedve, szomorú, szenved, de nem sír, nem panaszkodik (Bessenyei 1987b. 230–231).

A filozófus, Bessenyei fölfogásában, nem valamiféle közösségi ember, inkább magának való alak. Életidegen, a mindennapokban nehezen eligazodó, gyakor-

lati ügyekben járatlan, furcsa figura. Afféle magányos különc, akit a környezete nem annyira tisztel, mint inkább fölényesen megmosolyog.

Közösségi szerepvállalás és magányos elmélkedés: ismeretesen, Bessenyei munkásságának és életének fontos kérdései. A hazai szellemtörténet egyik legelkötelezettebb és legkitartóbb közösségépítője, aki ugyanakkor mélyen és reménytelenül magányos személyiség marad.

Az egyik oldalon ott van a közösségépítés megannyi kísérlete. A „testőrírók” egyikeként eleve egy csoport tagjaként tartjuk számon; az indulását értelmező, említett monográfia (Bíró 1976) alcímében íróbarátaival együtt emlegeti, tárgyalási rendjében a társaiéval párhuzamba állítva ábrázolja a tevékenységét. A társalgás társasági szokásának elkötelezettje, korai antológiájában (Bessenyei 1777) íróbarátaival folytatott magánlevelezését teszi közzé: a dialogikus megformálásmódú könyvecske, az irodalom elemévé téve magát a diskurzust, évtizedekre mintaként szolgál a baráti levelezést folytató, irodalmi ambíciókat tápláló hazai literátorok számára (Thimár 2007). A társaságszervezés felvilágosodás kori törekvésének egyik első hazai meghonosítója: talán legismertebb értekező prózai művében a „magyar társaság iránt való jámbor szándékot” előterjesztve, a tudományokat magyar nyelven művelő akadémia föllállítására tesz javaslatot (Bessenyei 1987d). Esszékönyvében a „pennacsata” dicséretét fogalmazza meg: az igazság megközelítésének folyamatát szükségképpen kollektív teljesítménynek minősítve, a „szép elmélkedés” megindulásának feltételét abban látja, hogy „az írók nyomtatásban egy egész nemzet előtt” kezdjenek „egymással vetélkedni” (Bessenyei 1987c. 436). A másik oldalon viszont ott sorakozik a személyes magány megannyi jele és a magányos elmélkedés megannyi dicsérete. Az alakjáról rajzolt legérzékenyebb portré készítője egyenesen a „gyógyíthatatlan magányosok” közül valónak mondja, akit úgymond „láthatatlan fal választ el” környezetétől és aki „már az udvari környezetben is remete” marad (Halász 1959. 295; 296). Nem véletlen, hogy több művének címe is az alkotáshoz szükséges magány termékenységére utal. Korai, német nyelvű esszéfüzérének, figyelemre méltó módon, a *Die Geschäfte der Einsamkeit* címet adja, kései bölcséleti kézírata *A bihari remete* címen marad fenn, utóbbit a „magánosság, örökké tartó olvasás és éjjel-nappali gondolkodás” termékének nevezi (Bessenyei 1987a. 469).

Bessenyeit, tudvalévően, megérinti a filozófus új szerepe, a filozófiának maga is aktív, a közösséget tudatosan befolyásolni törekvő funkciót szán. Amikor azonban a filozófus szerepére reflektál, filozófus alakjai meghatározóan nem a közösség, hanem a magány emberei. Aki bölcselkedik, aki filozófiával foglalkozik, aki teoretikus munkába fog, az Bessenyeinél szükségképpen önmagában munkálkodó és a magányt választó ember. A filozófiai elméletképzés kognitív előfeltétele, úgy tűnik, az individuális elmélkedés, a filozófusszerep pedig magányra ítéli a gondolkodót. A magányos filozófus nem csupán elkülönül a környezetétől: környezete szemében furcsa különcé is válik. A beállítás a filozófiai gondolkodásnak a hétköznapi tudattól elkülönülő és a hétköznapi tudat számára

érthetetlen-értelmetlen természetére reflektál. Az európai kultúra első bölcslőjének – a csillagokat fürkészve gödörbe zuhanó, ezért gúnyosan kinevetett Thalésznek – az alakja, az égi ismeretek fölényes birtoklásának és a földön való eligazodás képessége fájó hiányának ellentmondását megjelenítve, a filozófiai gondolkodás őstörténetének (Blumenberg 1987) szimbolikus kifejezője. A filozófusszerepről megnyilatkozó, különösen a filozófus alakját színpadra állító Bessenyei nézeteinek, mint a filológiai kutatások meggyőzően kimutatták (Bíró 1990. 87–95; Penke 2008. 15–29; 31–35), számos, elsősorban francia forrása lelhető föl. Elképzelései mögött azonban, legáltalánosabban, ez a régi, az antikvitásra visszanyúló, az európai filozófia képét alapvetően befolyásoló fölfogás munkál.

A filozófia itt, mindenesetre, nem a közösségi kultúra középponti szervezőereje, a filozófus pedig nem a közösség megbecsült szereplője: magányos, magányát hol tragikus pátoosszal hordozó, hol sztoikus nyugalommal elviselő különc.

▪ *(A filozófia mint egymásnak ellentmondó tartalmakat fölvonultató tudásterület: a konszenzualitás hiánya)*

Most meg kell ezekből a tudósokból határoznom, hogy a természetnek 's mozgó világnak élő valósága lágyság é vagy kemény eszköz? Edgyik azt mondja, lágý; a' másik, hogy sem kemény, sem lágý, a' lágýságot lehet keménységgé tenni, a' keménységet lágýsággá változtatni, nézzük a' vasat, melly tűzbe foly 's hidegen tör, ront (Bessenyei 1992. 195).

De mi tsinalja már a' mozgást? Egy Kartesianus azt mondja, hogy a' mozdulást valami taszító erő tsinalja. Neffton azt állítja ismét, hogy a' mozgás, magához vonzó erő által esik meg (Bessenyei 1992. 195).

Pláto, Aristoteles Sokrates a' Lelket halhatatlannak lenni állítja, Lökk pedig tsak kerülget körülte, s' szüntelen bizonyítani kívánván mindég kétségeket tsinál (Bessenyei 1992. 196).

Ha a filozófus magányos különc, a filozófia olyan tudásterület, amelyben szükségképp hiányzik az egyetértés. Művelői nem tudnak megegyezni egymással, tudásanyagát illetően nincs közöttük konszenzus: alapvető kérdéseiben is ki ezt állítja, ki azt. Következésképp hiányzik belőle a tudás fölhalmozódásának folyamata: szerves építkezés helyett folytonos újakezdés jellemzi tehát.

Korai, kéziratban maradt művének, a társadalomszervező elveket megismertető alakok közötti beszélgetést dramatizálva megjelenítő szövegének filozófusa teljes tanácstalanságának ad hangot. Igaz, az egyes tudományokat megtestesítő szereplők mindegyike – a teológia, a politika, a história és a statisztika

képviselője is – a világ reménytelen zavarosságáról és a tudományos ismeretek szükségképpen bizonytalanságáról számol be (Kulcsár 1992. 46–55). A problémák megoldhatatlanságának érzetét maga a filozófus, a teológussal együtt a szöveg valódi főszereplője is osztja. Tudja, hogy a maga diszciplinájának műveléséhez régi bölcsekhez kell fordulnia, a régi bölcsek azonban nem nyújtanak segítséget neki filozófiai problémáinak megoldásához. Amikor először megjelenik, hangsúlyosan könyvekkel a kezében, Newtont, Locke-ot, Descartes-ot, Leibnizet és Malebranche-ot lapozgatva tűnik föl. Rögtön első megszólalásában fölpanaszolja azonban, hogy könyvei nem nyújtanak számára eligazítást. A materiális világ természetére, a mozgás okára vagy a lélek halhatatlanságára vonatkozóan ezek, valamint az antik filozófia nagyjai egymással ellentétes elképzeléseket fogalmaznak meg.

Bessenyeinek a filozófiai tudás természetére vonatkozó megjegyzései, úgy tűnik, nem egyszerűen számba veszik a filozófiai fölfogások inkommenzurabilitását és a filozófiai tudásföhalmozódás diszkontinuus voltát. Nem arról van tehát szó, hogy affirmatívan vagy akár semlegesen viszonyulna az egyes bölceletek összemérhetetlenségének és a bölcseleti fejlődés hiányának tényéhez. Az afféle fejtegetések során a hangja mintha inkább kritikai volna. A helyzetet nem a filozófiai tudás természetével összefüggő adottságként kezeli, hanem valamilyen fogyatékoságnak látja. Aki bölcseleti munkát végez, filozófiai elméletet alkot, így, fölfogása szerint, nem fordulhat bizalommal az elődeihez, nem tud megbízhatóan a régi filozófusok tanításaira támaszkodni. Minden filozófusnak a semmiből kell kezdenie, a maga bölcseletét egyedül kell megalkotnia. Munkálkodása során minden filozófus a maga egyéni életproblémáira keres saját válaszokat, a filozófiai hagyomány csak nagyon korlátozottan lehet a támasza. Tudvalévően, persze, Bessenyei maga is ismeri a filozófiatörténeti hagyomány fontos szerzőit, használja meghatározó szövegeit, sőt, szenvedélyes tudásvágygal veszi birtokba a maga számára fontosnak ítélt műveket – alakjának meghatározó vonásaként éppen ez, az idegen eredetű ismeretek fáradhatatlan meghonosításának törekvése maradt fenn az emlékezetben. Tökéletesen tisztában van vele, hogy a filozófia történeti diszciplína: éppen a saját hagyományában létezik. Csak éppen ezt a történetet a mára vonatkoztatva megszakítottnak érzékeli, a hagyományt a mai bölcseleti munkálkodás számára kevésbé orientálónak látja. A filozófiai tudás megszüntethetetlenül hermeneutikai jellegében nem lehetőséget ismer föl, hanem korlátokat érzékel.

A filozófia éppen azért nem lehet szilárd támasz, mert maga is bizonytalan alapokra épül, és inkohereus hagyományra támaszkodik.

▪ *(A filozófia mint absztrakt tudásterület: a kulturális befogadás akadályai)*

Hány olvas hát? Egy olvasó emberre vethetsz ezeret, ki nem olvas. Azok közt pedig, kik olvasnak, ezerre végy egyet, ki haszonnal olvas és igaz bölcses-ségre térszen szert. Ehol van a világ java: ebből áll (Bessenyei 1987c. 350).

Az gondolnád, hogy az írók emberi nemzetek iránt úgy teszik meg kötelességeket, ha mindég a legmélyebb bölcsességgel írnak és tanítanak. Tudod-é, hogy a legmélyebb dolgok legkedvetlenebbek szoktak lenni és legkevésbé hallgattatnak. Soha emberek oly dolgokban közönségesen nem hajolnak, melyek által nem gyönyörködtethetnek, azért is valamely bölcs csak csupán elmének, és nem szívnek beszél, nem fog kedves lenni. [...] Képtelenek vagyunk a legkedvetlenebb igazságot játékos ábrázatba és nyájas formába öltöztetni, mert különben az emberek hátat vetnek neki. Micsoda vigasztalás, haszon legyen pedig benne, ha ő egy országban öt-hat embertől ismértetik? Egy ékesen szóló, egy hatalmas poéta többet végbeviszen az embereken, mint százezer Seneca (Bessenyei 1987c. 457–458; 459).

Okosok, írjatok úgy, hogy szeressenek, értsenek benneteket, s mosolyogva, könnyezve csudálkozzanak rajtatok (Bessenyei 1987c. 460).

Ha a filozófus egyrészt magányos külön, aki másrészt alapvető konszenzualitást nélkülöző tudásterületen munkálkodik, nos, akkor, harmadrészt, ez az általa művelt tudásterület túl absztrakt ahhoz, hogy a szélesebb közönség megértse, vagy egyáltalán érdeklődjék iránta. Az első kérdés a filozófus szerepére vonatkozik, a második a filozófia tudásterületének tartalmát érinti, ez a harmadik végül a filozófia befogadásszociológiai helyzetére reflektál. A filozófia elvont problémái távol állnak az egyébként is szűk olvasóközönségtől, a filozófiai szövegek absztrakciós szintje nem teszi lehetővé, hogy sokan érdeklődjének irántuk, pláne, képesek legyenek megérteni őket. Ebben a helyzetben a filozófusnak mintegy engedményt kell tennie: a száraz, fogalmi filozófiát életteli, érzéki filozófiára kell cserélnie. A követelmény határozott választ ad a „tudományos” versus „irodalmias” filozófia dilemmájára: tájainkon a filozófusnak „tudományos” filozófia helyett szükségképp „irodalmias” filozófiát kell művelnie.

A gondolatmenet kiindulópontja az olvasóközönség körének szűkössege. Ná-lunkfelé, olvassuk a Bessenyei és a saját lelke között folyó párbeszédet földé-ző esszémeditációban, ezer emberből jó, ha egyetlen olvas csupán. Az olvasó-közönség szűk köréből is elenyésző számban található olyan – ezer olvasóból egyetlen –, aki „haszonnal olvas” és olvasmányaiból úgymond „igaz bölcses-ségre” képes szert tenni. Következően lényeges szemponttá válik a filozófia művelésének módja és a filozófiai szövegek olvashatósága. Az idézett esszé-gyűjtemény figyelemre méltó című, a „mély okoskodás s írás” problémáját tár-

gyaló fejezete a filozófiaművelés és a filozófiai szövegalakítás két, egymástól határozottan elkülönített típusát képezi meg. Az egyik oldalon vannak a kizárólag a filozófia fogalmi tisztaságára figyelő, az olvasói befogadás szempontjaira azonban nem tekintő, a közönség körében éppen ezért nem kedvelt bölcseletek. Ezek a „legmélyebb bölcsességgel” vannak megalkotva, csak és kizárólag az „elmének” szólnak, a „gyönyörködtetést” nem tekintik feladatuknak, a maguk igazságát nem öltöztetik „játékos ábrázatba” és „nyájas formába” – ezeknek a bölcseleteknek az olvasók „háta” is „vetnek” tehát. A másik oldalon szerepelnek a filozófia fogalmisága mellett az olvasói befogadásra is figyelő, így az olvasók körében népszerű bölcseletek. Ezek a maguk „legkedvetlenebb igazságát” is olvasmányosan fogalmazzák meg, a „szívhez” is beszélnek, „gyönyörködtetni” is képesek, igazságukat „játékos ábrázatba” és „nyájas formába” öltöztetik – olvasóközönségük nem is „vet háta” nekik. A fejtegetés szerint a „kemény gondolkodások kedvetlenek, mély igazságaik szomorúk és homályosok”, márpedig „ritka fognak van ereje csontot rágni”. Aki „a halandóknak szíveket édesgette, mindég közönségesebb kedvességre ment köztök, mint aki csak setét, száraz igazságokkal okoskodott” (Bessenyei 1987c. 458).

Árulkodó, hogy a filozófiai szöveg egyik és másik típusának mintájaként a gondolatmenet egyfelől a tudományt – az algebrát –, másfelől az irodalmat – a költészetet – említi. Amikor „ráncos homlokú tanító” az algebra száraz tudományát próbálja erőltetni a „szép ifjú menyecskének”, „csomó papirossal, cirkalmakkal” magyarázva a „testeknek nagyságában, kicsinségében, a dolgoknak számokban” szült „bizonyosságait”, azonnal elutasításra talál. Amint azonban „szépen festett versekkel” „befestett” „levelet” ad neki, megtalálva a hölgy szívének „édes érzéseit” és „titkos elmélkedéseit”, az azonnal „kedves elragadtatásba jön” (Bessenyei 1987c. 458). A bifurkáció világos: a tudomány és az irodalom egymástól eltérő befogadási feltételei a filozófia művelésének eltérő stratégiáit is megalapozzák.

Amint tehát a filozófia nem individuális bölcseletkezés immár, hanem a megte-remtendő nemzeti kultúra önálló területét kezdi képezni, tágabb kulturális térbe kerülve, rögtön más kultúrterületekkel nyer összehasonlítást. A befogadás feltételei felől szemlélve pedig olyan hátrányokkal indul, amelyek Bessenyei szerint nehezen győzhetők le. Mert egyrészt, a kérdésre, „[l]ehet-e igazságról nyájason és világosan okoskodni”, határozottan azt feleli, „[l]ehet annak, akitől kitelik”. Másrészt viszont, ugye, elárulja, meggyőződése szerint, bizony, [e]gy ékesen szóló, hatalmas poéta többet végbeviszen az embereken, mint százezer Seneca” (Bessenyei 1987c. 459).

A filozófus, íme, már az előtt vereséget szenved a költőtől, hogy a verseny egyáltalán megkezdődött volna.

* * *

Az irodalmias, tehát „filozófiátlan”, esetleg egyenesen „filozófiaellenes” magyar kultúra képének kialakulástörténetében Bessenyei alighanem kulcsszereplő, az ő filozófusból íróvá alakulása pedig meghatározó folyamat. A kép nem valami-féle természeti adottság: a magyar múlt sajátos diskurzusaiban kialakult és megszilárdult nézetrendszer. Kiformálódásának és továbbörökítésének mélyén a magyar kultúra természetére vonatkozó önértelmezési toposzok húzódnak meg. A magyar filozófia elmaradottságának tétele önálló diskurzust képez: az általa számba vett tények és kialakított összefüggések, előfeltevések és következtetések, módszertani eljárások és érvelési stratégiák, átvett és továbbadott toposzok intézményesült gondolkodásmódot írnak körül (Perecz 2015). A diskurzus alakulásának megvannak a maga kulcsszereplői és meghatározó folyamatai.

A kulcsszereplők egyike pedig mindenképpen Bessenyei, a meghatározó folyamatok egyike meg az, ahogy ő átalakul: filozófusból író lesz. Elsősorban az utókora szemében, némiképp azonban a maga szerepfelfogása szerint is.

Irodalom

- Bessenyei György 1777. *A Besenyei* [sic] *György Társasága*. Béts. < <http://www.kiad.hu/bibl/abgyt/index.html> > Legutóbbi hozzáférés: 2016. március 31-én.
- Bessenyei 1804/[1930]. *Tariménes utazása: Szatirikus állambölcseleti regény. 1804*. Budapest, Berzsényi Dániel reálgimnázium ifjúsága.
- Bessenyei György 1987. *Válogatott művei*. Budapest, Szépirodalmi. (*Magyar remekírók.*)
- Bessenyei György 1803/1987a. A Bihari Remete vagy a világ így megyen. In Bessenyei 1987. 266–560.
- Bessenyei György 1777/1987b. A filozófus. In Bessenyei 1987. 211–284.
- Bessenyei György 1779/1987c. A Holmi. In Bessenyei 1987. 287–465.
- Bessenyei György 1781–1790/1987d. Egy magyar társaság iránt való jámbor szándék. In Bessenyei 1987. 594–614.
- Bessenyei György 1778/1990. Galant levelek. In Bessenyei György: *Színművek*. Budapest, Akadémiai. 663–694. (*Bessenyei György összes művei: Kritikai kiadás.*)
- Bessenyei György 1776–1778/1992. Tüdős társaság. In Bessenyei György: *Társadalombölcseleti írások, 1771–1778*. Budapest, Akadémiai–Argumentum. 191–223. (*Bessenyei György összes művei: Kritikai kiadás.*)
- Bíró Ferenc 1976. *A fiatal Bessenyei és íróbarátai*. Budapest, Akadémiai. (*Irodalomtörténeti Könyvtár, 31.*)
- Bíró Ferenc 1990. Bevezetés. In Bessenyei György: *Színművek*. Budapest, Akadémiai. 9–110. (*Bessenyei György összes művei: Kritikai kiadás.*)
- Blumenberg, Hans 1987. *Das Lachen der Thrakerin: Eine Urgeschichte der Theorie*. Frankfurt am Main, Suhrkamp. (*Suhrkamp Taschenbuch Wissenschaft*)
- Dávidházi Péter 2004. *Egy nemzeti tudomány születése: Toldy Ferenc és a magyar irodalomtörténet*. Budapest, Akadémiai–Universitas. (*Irodalomtudomány és kritika.*)
- Eckhardt Sándor 1919. Bessenyei György és a francia gondolat: Első közlemény. *Egyetemes Philologiai Közlöny*, 193–220.

- Halász Gábor 1936/1959. A bihari remete. In Halász Gábor: *Válogatott írásai*. Budapest, Magvető. 295–321.
- Horváth János 1908/1976. Irodalmunk fejlődésének fő mozzanatai. In Horváth János: *A magyar irodalom fejlődéstörténete*. Budapest, Akadémiai. 13–49.
- Kulcsár Péter 1992. Bevezetés. In Bessenyei György: *Társadalombölcseleti írások, 1771–1778*. Budapest, Akadémiai–Argumentum. 7–86. (*Bessenyei György összes művei: Kritikai kiadás.*)
- Margócsy István 2007. Hogyan alakult ki a magyar irodalom filozófiátlanságának tézise? *Világosság*, 48/6. 119–124.
- Mester Béla 2006. Lehetséges-e magyar filozófia? In Mester Béla: *Magyar philosophia: A szenvedelmes dinnyésztől a lázadó Ikaroszig*. Kolozsvár–Szeged, Pro Philosophia. 29–49. (*A magyar nyelvű filozófiai irodalom forrásai*, IX.)
- Mezei Márta 1974. Periodizáció és korszemlélet: 1772 értékelésének története. In Szauder József – Tarnai Andor (szerk.): *Irodalom és felvilágosodás: Tanulmányok*. Budapest, Akadémiai. 143–175.
- Penke Olga 2008. Penke Olga: *Műfaji kísérletek Bessenyei György prózájában*. Debrecen, DEENK Kossuth. (*Csokonai Könyvtár*, 42.)
- Percz László 2004. A magyar filozófiai intézményrendszer kialakulása. In Mester Béla – Percz László (szerk.): *Közelítések a magyar filozófia történetéhez: Magyarország és a modernitás*. Budapest, Áron. 40–74. (*Recepció és kreativitás.*)
- Percz László 2015. Négy kísérlet: A magyar filozófia elmaradottságának diskurzusáról. *Magyar Tudomány*, 176/1. 87–95.
- Szauder József 1965. A felvilágosodás vezéralakja: Bessenyei György. In Sötér István (főszerk.): *A magyar irodalom története, III.: A magyar irodalom története 1772-től 1849-ig*. Budapest, Akadémiai. 22–53.
- Szegedy-Maszák Mihály (főszerk.) 2007a; b; c. *A magyar irodalom történetei: I–III*. Budapest, Gondolat.
- Szili József 1986. Irodalomképzetek és irodalomfogalmak: „irodalom” szavunk és a modern magyar irodalmiság XVIII. századi kezdete. *Irodalomtörténeti Közlemények*, 90/4. 345–360.
- Thimár Attila 2007. „Leveledet vettem, verseidet csudálom”: 1777: Bessenyei György *Társasága*. In Szegedy-Maszák 2007a. 614–626.
- Toldy Ferenc 1873. A magyar irodalom legújabb koráról: 1772–1872. In Toldy Ferenc: *Irodalmi arcképek és szakaszok*. Budapest: Ráth Mór. 169–189. (*Összegegyített munkái*; Hetedik kötet)
- Toldy Ferenc 1864–1865/1987. *A magyar nemzeti irodalom története: A legrégibb idők-től a jelenkorig*, Budapest, Szépirodalmi.

EGYED PÉTER

Kolozsvári Babeş-Bolyai Tudományegyetem Magyar Filozófiai Intézet

Az erdélyi felvilágosodás magyar filozófusai

Értelmiségi életpályák

Tanulmányunkban előző kutatásainknak és stúdiumainknak azokat az adatait foglaljuk össze, amelyek körvonalazzák az erdélyi felvilágosodás vezető filozófusainak, Köteles Sámuelnek, Körmöczy Jánosnak valamint Sipos Pálnak az értelmiségi életpályáját (Egyed 2002; 2003; 2004; 2010; 2012; 2014). Azt a pályát, amelynek a derekán mindhárman az értelmiségi elit legmagasabbban képzett tagjaiként a felvilágosodás programjának megfelelően bontakoztatják ki gyümölcsöző és előre mutató tevékenységüket a tudományban, hitéletben-vallásban és egyházi szervezetekben, filozófiai tevékenységben (amely utóbbinak a nyilvánossági paraméterei esetenként igen eltérőek). Mindennek eredményeképpen hozzájárulásuk az intézményi modernizációhoz, következőképpen a társadalmi szervezeti változásokhoz igen jelentős. Mindezzel képviselik a felvilágosodás észszerűsítő modernizációs programját. A pályáíveknek vannak meglehetősen hasonló, némely helyzetekben azonos elemei. Ezek: többnyire polgári származás, hosszas elemi iskolai, majd főiskolai (kolégiumi) képzés Erdélyben. Tevékenység nevelői, házitánítói, könyvtárosi udvari prédikátori állásokban. Peregrináció német egyetemeken. Magas szintű oktatás, nevelői tevékenység erdélyi oktatási intézményekben, vezető funkciókban. Tevékenység magas egyházi tisztségekben. Közéleti megbízatások. Tudományos társasági tagságok. A fentiekben kijelölt összefüggésekben igen fontosak a nemzeti-nyelvi és vallási identitás, filozófiai világnézeti hovatartozás kérdései. Mindezeket az elemeket adatolva sorra vesszük, abból a célból, hogy lehetőségképpen összefüggő képet alkossunk az alkalmazott (történeti) értelmiségszociológia eszközeivel. Hipotézisünk szerint ekkoriban alakul ki a magasan képzett sokoldalú és a nemzeti feladatoknak is elkötelezett szakértelmiségi típusa Erdélyben.

Mivel a különböző régebbi kiadványokban közölt életrajzi adatok sok esetben pontatlanok vagy hiányosak, és minden tekintetben elég nagy a kuszaság a hivatkozásokban is, a téves dátumok makacsul ismétlik önmagukat tudományos kiadványokban, és önismétlő módon megsokszorozódnak az internetes felületeken is, adatbázisokban, ez alkalommal kimondottan arra is törekedtünk, hogy

a kutatásban nyugvópontra jutott, vagy a legújabb kutatások alapján kialakult adatokat közöljük. És ez itt most ezért nem mellékes, vagy csupán csak lábjegyzetbe kívánczó körülmény.

1.

A születési és halálozási adatok összevetéséből kiderül, hogy az erdélyi felvilágosodás vezető filozófusai, tudós teológusai nemcsak kulturális, hanem kronológiai értelemben is kortársaknak tekinthetők. Köteles Sámuel 1770. január 30-án született Újtordán, de a református egyházközség anyakönyvének a bejegyzése szerint azon a napon keresztelték meg (Hajós 1969. 11.). Az elhalálozására vonatkozó adatok tekintetében a gyászjelentő és az eredeti sírfelirat adatolását kell tekintetbe venni, ez minden kétséget kizáróan 1831. május 26.¹ Nagyajtai Körmöczy János 1763. szeptember 14-én született a Küküllő vármegyei Kissároson (ma Magyarsáros).² 74. életévében, 1836. december 13-án halt meg, Kolozsváron. Testét a belvárosi unitárius templom kriptájában temették el. Sipos Pál 1759. október 16-án született Nagyenyeden, és 1816. szeptember 15-én hunyt el Szászvároson. Sírja ismeretlen.

2.

A származásukról a következőket lehet elmondani: A különböző források egybehangzó adatai szerint Köteles Sámuel szegény sorsú családból származott, örökbe fogadó nevelőapja (Köteles Gergely) talán béres, talán kötélverő volt, anyja (Szalatsi Mária) cseléd. Életpályájára vonatkoztatható politikai jellegű megjegyzéseinek értelmében tisztában volt azzal, hogy a mobilitás az ő esetében „alulról fölfelé”, a polgári osztályba vezetett. Származását tekintve Körmöczy János polgári értelmiségi eredetű, Körmöczy János tanító (kissárosi is-

¹ „A Magyar Tanító Kar elhunyt / díszének, / A tiszta bölcsesség élő kútfejének, / Az igazság ügye szentelt bajnokának, / KÖTELES SÁMUEL ditső árnyékának. / Emlékeztére, hogy szívből tisztelték, / Hálás Tanítványi könnyek közt emelték. // Élt LXI. / Mint Bölts a Hazában, / Mint Tanító / M. Vásárhelyen és N. Enyeden / Fénylett XXXI. Esztendőig. / Megholt / Mint a Nemzeti Tudós Társaságnak / E kisebb Hazából / Egyetlen egy rendes dolgozó tagja. / MDCCCXXXI-ben Május 26-ikán” (Györfi 2010). Köteles Sámuel gyönyörűen felújított síremléke a nagyenyedi temető professzori sírkert-parcellájában található.

² Körmöczy János életrajzát illetően mindvégig a Molnár B. Lehel által közölt adatokat vettem figyelembe (Molnár 2014). Ezek szerint a Szinnyi József által közölt adatok mind pontatlanok. Körmöczy János életrajzi adatait illetően a továbbiakban is ennek a tanulmánynak a megállapításaira támaszkodom.

kolamester, majd pap és tanító Ádámoson) és Bánfi Zsuzsanna fia volt. Sipos Pál a korán elhalt márkosfalvi Sipos Sámuel és Kovács Katalin fiának született. Hármójuk közül ketten tehát a polgári osztályból jöttek, annak az életviteli és társadalmi beilleszkedési normáit örökölték és vitték tovább. Majd életpályájuk csúcspontján Erdély vezető értelmiségi csoportjába jutottak. Ezt igazolják magas közeleti tisztségeik is. Elfogadott és megbecsült értelmiségiek voltak, Köteles és Sipos esetében igazolhatóan komoly kisugárzással. Körülöttük diákokból és érdeklődőkből álló csoportok szerveződtek, akik terjesztették nézeteiket, másolták irataikat. Ehhez társul levelezésük: különösen Sipos Pál esetében fontos megjegyezni, hogy például a Kazinczyval folytatott levelezése a magyar művelődés egészére hatással volt – főleg ami a filozófia instituálását, Kant és Fichte nézeteinek elfogadtatását illeti. Ugyanígy jellegű Siposnak Aranka Györggyel folytatott levelezése és felvilágosító munkája a filozófia egyes kérdéseit illetően. Végeredményben tehát mindhármójukról elmondható, hogy az erdélyi polgárosodás történelmi trendvonalába illeszkedő magas szintű felvilágosító tevékenységet folytattak. Ez nemcsak átvételt (kulturális transfert) jelent, hanem a kor uralkodó – főleg a német felvilágosodás alapeszméiből táplálkozó – ideák (közhelyesebb megfogalmazásban) *alkotó alkalmazását*. Értelmiségszociológiai megfogalmazásban mindhárman szociálisan érzékeny környezetbe születtek, ami azt jelenti, hogy környezetük – legfőképpen pedig tanítóik, tanáraik – idejében felismerték képességeiket, sőt nagy tehetségüket. Úgy irányították őket, ahogyan az értelmiségi szükségletek ezt megkívánták: mind a református, mind az unitárius egyháznak, valamint az erdélyi főiskoláknak is szüksége volt a legmagasabban képzett értelmiségiekre, ezt akkoriban a nemzeti felemelkedés célszerűségi rendjében is képviselték.

3.

Amikor vizsgált filozófusaink erdélyi tanulmányainak *helyszíneit* nevezzük meg, ki kell emelnünk azon tanárok és oktatók neveit, akik a fentebb jelzett tehetségfelismerésben élen jártak, és egyengették a pályát. Ez kétségtelenül a tehetséggondozás és elitképzés területe, amelyet az értelmiségszociológia szempontrendszerében fontos képviselni. Köteles 1781-től volt a nagyenyedi főiskola diákja, majd 1788-tól tógás diák, a felsőbb tudományok hallgatója. Köteles tehetségét leginkább Kovács József, a régebbi tanárnemzedék képviselője ismerte fel, ő támogatta a leginkább (Kovács a matematika, fizika és filozófia tanára volt). A kantianus filozófia iránti érdeklődést immár a kilencvenes évek elején Szentpáli Lőrinc ébresztette fel benne. Nem mellékes tényező, hogy már tanulmányainak elvégzése előtt köztanítóként rábízta a filozófia oktatását. Kőröczi János 1778-tól lett a kolozsvári Unitárius Kollégium tanulója, tanulmányait – megszakítással – 1788-ban fejezte be. 1786-tól lett köztanító

minőségében az alsós diákok oktatója. Sipos Pál szintén a nagyenyedi református Bethlen Kollégium tanulója volt, 1764-től. 1775-ben avatták tógátus diákká, és 1781-től lett köztanítója a költői osztálynak. Az övé volt a leglátványosabb pályafutás: közismert rendszeretete és pontossága okán, szervezői tevékenysége elismeréseként 1783-tól kinevezték a kollégium szászvárosi részlegének a rektorává, ahol 1787-ig tevékenykedett. Nem csak az intézményi összefüggések írják le a tehetségfelismerés, valamint a képességek és készségek igazolása nyomán megvalósuló előrehaladást, a visszaigazolást, amelyben vizsgált aktoraink messzemenő hasonlóságokat, szinte azonosságokat mutatnak. Kialakulóban van a korszak protestáns hitvallású értelmiségijeinek tipikus bölcsész-tudósi életpályája, amely rendszer-kérdéssé válik. A felvilágosodás által képviselt racionális társadalomszervezeti modell, az európai modernitás társadalomszervezési elveinek a realizációját igazolja itt az a folyamat, amely az életpályáknak az oktatási szerkezetekben kiteljesedő formális modelljét jelenti. Összefoglalóan: erdélyi tehetséggondozás és elitképzés a bölcsész-tudósi pályákon. Mindehhez hozzá kell tennünk az *öntevékenységet*, amely Köteles és Sipos esetében hangsúlyos: nemcsak a különböző hagyományos önképzőkori tevékenység, diák-színjátás, megemlékező ünnepségek szervezése és előkészítése tartoznak ide, hanem a hagyományból való kilépésen túl, a tehetségnek és az új idők szellemének megfelelő tevékenységi formák felkarolása is. Ez Köteles és Sipos esetében műfordítói vállalkozásokban, illetve irodalmi alkotásokban öltött formát. Az öntevékenység kimondottan civiltudati forma, emellett azonban jelzi a tehetség kibontakozásának az ambícióit, horizontalitását, erejét is.

Itt messzemenően nem csak teoretikus-akadémiai kérdésekről van szó. A korszak általános meghatározásában (korszellem) ki kell emelnünk a következő összetevőket: a második (német) felvilágosodás kritikai racionalizmusa – ezért mérvadóak a kanti életműhöz világnézeti szempontból is igazodó álláspontok: esetünkben a három erdélyi filozófusé.³ Itt főleg az erdélyi összefüggésekkel kapcsolatban kell megjegyeznünk, hogy a racionalizmus, valamint a természet-tudományos világnézet vállalása a hitelvek átgondolására és újrafogalmazására készíti esetünkben mind Körmöczy Jánost, mind pedig Sipos Pált. Tehát olyan filozófiai megalapozottságú világnézetet kell kidolgozniuk, amelyben a ra-

³ Ennek a tanulmánynak nem célja, hogy az egyes gondolkodók kantianizmusának tipológiáját megadja. Az irodalomjegyzékből kiderül, hogy a nyilvánosságban (könyvkiadás és oktatás) Köteles erőteljesen képviseli a kanti filozófiai nézeteket. Körmöczy János köztes állásponton van, megpróbálja gondolati és fordítói eszközeivel szervesen integrálni világnézetébe a német filozófus egyes megfontolásait. A legerőteljesebb, alkotó kantianus Sipos Pál, azonban az ő idevágó művei a korabeli cenzúra miatt kiadatlanok maradtak. Körmöczy kantianizmusának értelmezéskísérletei igen fontosak az utóbbi kutatások fényében (Móritz 2014; Simon József 2014; Gurka 2014; Schmal 2014; Balázs 2014). E sorok írója Körmöczy kantianus kísérletét összehasonlító perspektívában helyezte el (Egyed 2014).

cionális-természettudományos, valamint a vallásos szempontok harmonikusan összekapcsolhatóak. Itt a lehetséges kiindulópont ismét csak Immanuel Kant művében, *A vallás a pusztá ész határain belül* című tanulmányában található fel. (A legfelsőbb jó eszméje, az etikai közösség fellelhető a keresztény egyház szellemi álláspontjában.) Mindehhez kapcsolódnak az intézményi reformok is, esetünkben a legfontosabb a protestáns oktatási rendszer modernizációja: a természettudományok oktatása, valamint áttérés a nemzeti – esetünkben a magyar – nyelvre. (Mindezen kérdésekkel részletesen foglalkoztam az egyik, a felvilágosodás kori erdélyi filozófiaoktatást illető tanulmányomban, Egyed 2010.) Mindezek együttesen – akár vezérszavakként – a modernitás kifejezésben szintetizálódnak, amelyből természetesen nem szabad kihagynunk az egész kanti–fichtei filozófiai örökség lelkét, a személyes-állampolgári szabadságot, mindazzal a radikalizmussal együtt, ami ennek a képviselőjét jelenti a társadalmi összefüggésekben. Főleg Sipos Pál esetében kell ezt hangsúlyosan megfogalmazni: az észre alapozott szabadságeszmény, valamint a gondolkodás, cselekvés és akarat autonómiája (kanti és fichtei alapokon) életművének központi elemei. Ehhez nyilván szekularizációs törekvések is kapcsolódnak (individuális és társadalmi szabadság), amelyek implikátumok.⁴ Nyilván a kor körülményei között ezt nem nagyon lehet nyilvánosan képviselni. A felvilágosodás Erdélyben általában is elsősorban az észre alapozott szabadságeszményt, valamint a gondolkodás, cselekvés és akarat autonómiáját jelentette, valamint a szekularizációs törekvéseket. Ez azonban korántsem a hit kiküszöbölését célozta, hanem – amint például Sipos Pál eszméiben követhetjük – az egyetemes és tudományos racionalizmus, valamint a hit (vallás) a modern társadalom követelményeinek

⁴ Erről tanúskodik a kéziratos *Vallásos-erkölcsi iratok* Toldalék-fejezetének a végén közölt nagyívű költeménye, amelyet kiegészítésképpen, betűhív átírásban ide illesztünk: *Erköls, Szabadság*. Erköls! Szabadság! Hív Ör-Angyalok! / Kik a' jámbort belülről őrzitek. / Előldva minden kötelekről.- / Lám a' gonosznak fondor útjai / Elállva vagynak. Ezt kívülről / A' kénytelenség tartja fékenn; / Mást a' dölyfösség, név, hír elragad, / 'S magasra fel kap a' szerentse' - / Forgó szelével. Rabja mégis is ő Magának; / E' tsak vékonybبرا szőtt / Hálója néki, nem szabadság. / A' Fény magába rejtve fénylik, / 'S nem kölcsönöz fényt. A' nagy lelkük / Független önn maguktól függenek, / Nem a' reménység 's félelelemtől. / Alattok a' szerencse mennykövi / Egymásra sűrűn hulljanak bár: / Nem ijedeznek 's bánthatatlanok. / Nem kér, nem óhajt semmit a' szabad; / Vágyása nints egyéb, mint hogy / Szabad lehessen. A' ki többre vágy, / A' szüz szabadság attól elrepül, / 'S ott hagyja kötve azt a hitetlent, / A' ki nem érte gerjedett vólt. / A' hoz ki bízna, hogy meg áldaná, / A' ki magára bátrann bízva nints? / De a' jöltévő segíteni kész kezét / Az Istenek se köthetik meg. / Természet el nem fajzott gyermekit / Bár Zeusz haragja szírthez tsapja le; / Bír ott is a' szabadság lelkével; / Tud ott is embert lelkesíteni. / Tsak jóra van; de rosszra nints szabadság. / Erő, tehetség embereknél. / Erőtlen ember, a' ki vétnei tud, / 'S a' kit nem köt meg a' szabadság.

megfelelő új viszonyának a kialakítását.⁵ Közismert dolog, hogy a protestáns egyházak azért karolhatták fel a kantianizmust, mert a kanti etika összeegyeztethető volt a protestáns dogmákkal. Nagyon fontos a nyelvi program kérdése: az Erdélyi Református Főkonzisztórium már 1781-ben megjelölte a magyar nyelvűségre való áttérés fő irányát, éspedig az erkölcsstan magyar nyelvű oktathatósága területén.

4.

Erdélynek történelmi okokból nem lehettek az európai hálózatban is jelentős egyetemei és főiskolái. Ezért az erdélyi bevett vallások és a politikai vezetés közötti konszenzus eredményeképpen ezt a hiátust a peregrináció intézménye pótolta. Szabályos institúció volt, amelynek értelmében a peregrináló diáknak vállalnia kellett azt, hogy külföldi tartózkodása során nem vált vallást, és hasznos tudásra tesz szert, amit majd hazájában gyümölcsöztet.⁶ Itt csak néhány rövid megjegyzés erejéig és az érthetőség kedvéért utalunk vissza arra a közismert tényre, hogy (a) a vallás megtartásának a kötelezettsége az erdélyi rendek ama konszenzusán alapult, amelynek értelmében a külföldre peregrináló diákok nem eredményeznek változást az erdélyi vallási rendben, megmaradnak az arányok, és azokat nem lehet felforgatni; (b) voltak jeles ellenpéldák, például éppen Apá-

⁵ „Ugyanis nem a' böltesség uttyán, hanem a' tiszta Szabad akarát uttyán közelit az Istenhez, a' kihez tsak ezen az uton lehet közelitni” – fogalmazza meg álláspontját Sipos (1944. 25).

⁶ Meglehetősen formalizált kötelezettségvállalás volt. Ennek példaként idézzük azt a levelet, amelyet Bibarczfalvi O. László és K. Vásárhelyi András intéztek a mecénás Teleki Sándor grófhoz, Gernyeszegről, 1718. június 29-én: „Mi ide aláb meg írt személyek, kik a' Nemes Reformat. Betlen Collégiumban feles időkig Seniori Officiumot viseltünk, és recenter onnan el bucsuzván; Refor. Belső Ecclesiái Ministeriumra destinálván sincera fide [a református egyház belső szolgálatára szántam magamat őszinte hűséggel] magunkat eleitől fogva, a' Méltóságos S. R. I Groff Széki Teleki Sándor Urunktol a' Franequerai Frisiai Libera Bursára s Académiára commendáltattunk, rite commendáló levele által; obligalljuk magunkat [és az egyetemre ajánltattam, a szokásnak megfelelő ajánlólevele által; kötelezem magamat] arra Istennek tartozó jo lelkünk ismérési szerint, hogj mi ottan, olly Istenes kegyes életet élünk, és olly industrie folytattjuk tanulásunkat moderate tisztességes emberekkel conversationkat, hogj azzal az emlitet Méltóságos Úr creditumát elne roncsuk, és utánunk következő hasonló Statusu Hazánkbeli peregrinusoknak szerencséjeket, Religionk kárával ne praecludálljuk, sőt inkább azt nevellyük sz Istennek Hazánkban nagjban nagjban hasznára; melynek nagjban jövődöbéli bizonyására adtuk e' subscriptus és pecsétés levelönket sub bona fide et sub Christiana compromissione. [őszinte becsülettel és keresztény fogadalommal] Datum in Gernyeszeg Anno 1718.29 Junii. (A latin kifejezéseket bevett magyar nyelvi formákban feloldó magyarázó lábjegyzeteket [zárójelben] közöljük.) Keserű Bálint 1980. 286 (144. sz. levél).

cai Csere Jánosé, aki belga hitvalláson tért vissza. A külföldi tartózkodást csak jelentős anyagiak alapján lehetett megvalósítani, az ehhez szükséges pénzforrásokat pedig össze kellett gyűjteni. (A peregrináció pénzügyi fedezete mindig problematikus volt. A peregrinusok hazairrott leveleinek nagy része voltaképpen kétségbeesett pénzkérés.) Az 1796-os év nagy részét Köteles azzal töltötte, hogy a segélyek összegyűjtése végett beutazza Erdélyt. Mindennek eredmény volt az az ezer forint, amellyel 1796 őszén elindult Jénába. Ezt egészítette ki az az összeg, amelyhez Köteles a Körösi-alapítvány kamatai révén jutott, és amelyből 1797 őszéig élt (Hajós 1969). Kőröczi János közköltegen utazott, az unitárius egyház támogatásával, egyházi ösztöndíjjal indult 1794 szeptemberében Bécsbe. Sipos Pál szintén közköltegen, a református egyház, valamint Teleki József és László támogatásával indult el 1787-ben külföldi peregrinációra.

Köteles Sámuel 1796. első (téli) szemeszterétől szerepel a jénai egyetem diákjai között. Teológiai stúdiumokat kellett elsősorban folytatnia, ezeket Johann Jakob Griesbach, Heinrich Eberhard Gottlob Paulus, valamint Wilhelm Schmid adták elő. A jénai egyetemen akkoriban uralkodó racionalisztikus szellemnek megfelelően a teológiai tárgyaknak erőteljes szövegkritikai-historizáló-morál-filozófiai megközelítése volt. A politikai tudományokat Johann August Heinrich Ulrich előadásában hallgatta. Részt vett Johann Gottlieb Fichte filozófiai prelektióin, aki ekkoriban dolgozott tudománytanán. Későbbi iratai fényében kitűnik, hogy Köteles mélységében megértette és részben alkalmazta is Fichtének a radikális elméleti tettcselekvésnek a szabadság állításába vezető koncepcióját. Hallgatta továbbá Christian Daniel Beck (egyetemes történelem, nyelvtudomány), a kantianus filozófiában is jártas Christian Daniel Schütz (*Poétika és ékesszólás*), valamint Justus Christian Loder testanatómia- (akkoriban antropológia-) előadásait.⁷ Kőröczi János 1794 ősztől fizikát és matematikát hallgatott a bécsi egyetemen, 1795 októberében Pozsonyban tartózkodott egy szemeszter erejéig; Mathias Pankl fizikus és kémikus előadásait hallgatta. 1796-ban (nyári szemeszter) Jénában találjuk, ahol részt vett az orientalista és teológus Karl David Ilgennek a kanti filozófiáról szóló előadásain. Végül 1796 ősztől egy évig Drezdában volt, ahol a Georgia Augusta Egyetemen hallgatott előadásokat. (Johann Christoph Gatterertől a történeti segédtudományokat, August Ludwig Schlözer-től statisztikai kurzusokat, statisztikai tudományokat, világtörténetet, valamint *A kalifák történetét* Ludwig Timotheus Spittlertől; lásd Bíró 2014. 365–369). Spittlerrel kapcsolatban azt érdemes megjegyezni, hogy

⁷ „Most külföldi egyetembe vonzódott, s hogy meghessen, segélynyerés végett beutazta Erdélyt. Mintegy ezer forinttal indula Jénába 1796 őszén. Ott a teológiát Paulus, Griesbach, Schmidt; a filozófiát Fichte, Schmidt, Ulrich; a történet- és nyelvtudományt Beck, Schütz leckein hallgatta; antropológiát Loderén.” Szász Károly tudósítása után foglalta így össze Döbrentei Gábor Köteles Sámuel peregrinációját a régi akadémikusokról szóló megemlékezések sorában (Döbrentei é. n.). Ezt az adatolást veszi át Hajós József is.

a német monográfusok egyértelműen a felvilágosodás szabadságtörténeti paradigmájába tartozónak minősítik a munkásságát. Másfelől kiemelik pragmatikus történelemszemléletét, amely a polgárság számára reprezentatív intézmények szempontjából dekonstruálja a hagyományos történelemszemlélet bevett „csofópontjait” és problematikáját. Sipos Pál 1791 nyarán Bécsen keresztül utazott az Odera menti Frankfurtba. Ez az egyetem, amely brandenburgi univerzitás formájában 1811-ig állott fenn, református teológiai oktatást biztosított, és híres volt arról, hogy Poroszország második legnagyobb könyvtárával rendelkezett. Itt Sipos a teológiai karra iratkozott be, tanára a jeles teológus J. J. L. Causse volt, emellett matematikai előadásokat hallgatott, és folytatta teológiai és filozófiai stúdiumait.⁸ Ezt követően Göttingen egyetemén találjuk, ahol Abraham Gotthelf Kästner előadásait hallgatta. A neves matematikus 1763-tól haláláig (1800) volt a természetfilozófia és geometria előadója a göttingeni egyetemen. Vele Sipos tartós kapcsolatokat épített ki, levelezésben is maradt. Következett a bécsi főiskola, ahol 1797 nyaráig hallgatott előadásokat, és dolgozott matematikai tanulmányain.

5.

Kövessük most az erdélyi polgári karriereket, ami a karriertörténet összefüggésébe helyezi kutatót filozófusainkat. A tanári karrier messzemenően azokhoz az iskolákhoz kapcsolódnak, amelyek őket pályára bocsátották. Nyilván nemcsak két oktatási intézményről van szó, hanem egy oktatási hálózatról. Vizsgált periódusunkban öt nagy erdélyi gimnáziumban folyt latin nyelvű filozófusképzés. E kollégium rangú intézmények Kolozsváron, Marosvásárhelyen, Enyeden és Székelyudvarhelyen működtek – amelyekhez a szászvárosi és máramarosszigeti filiák kapcsolódtak –, szoros kapcsolatban a sárospataki és debreceni kollégiumokban folyó képzéssel. Kutatásaink nyomán az derült ki, hogy 35 tanár látta el az enciklopédikus filozófusképzés feladatát, akik filozófiai szaktárgyak mellett számos más tantárgyat is oktattak, a matematikától a földrajzig. Egyharmaduk eredetileg pap volt (Egyed 2010).

Köteles 1799. október 12-től a marosvásárhelyi kollégium tanára, a filozófia keretében a matematika, statisztika, politika és geográfia tanára, havi 360 mrft. fizetés mellett. Új tevékenységi formákkal lendítette fel a kollégiumi életet, adminisztrátor is volt. 1799-től 1808-ig az anya- és jegyzőkönyveket is ve-

⁸ A Sipost illető adatok mindmáig Ponori Thewrewk József adatolására mennek vissza, ezt használja Makkai Ernő – mindmáig a Sipost illető életpálya legjelesebb kutatója –, majd utána mások is: Benkő Samu, Hajós József (Makkai 1944. 5–6). Makkai beépíti a legterjedelmesebb életrajz, Woyciechowsky-Jelitai József kutatási eredményeit is (Woyciechowsky-Jelitai 1932).

zette, egyéb statisztikai kimutatások mellett, a polgári pontosság és rendszeret dokumentumai ezek. 1818 szeptemberétől kezdődően a filozófia tanára lett a nagyenyedi Bethlen Gábor Református Kollégiumban, ugyanitt 1830-tól rector és könyvtáros is. Közéleti érdemeinek és tudományos tekintélyének az elismertségére utal, hogy 1830-tól kezdődően a Magyar Tudományos Akadémia vidéki rendes tagjává választották, a jogi szakosztályba. Időközben könyvcenzori tevékenységet is végzett. Kőrmöczi János 1798-tól a kolozsvári Unitárius Kollégium rendes tanára, a matematika és fizika tanszék titulárisa. 1812-ig tanított, és 1802-től 1812-ig igazgatója is volt az intézménynek. Sipos Pál 1798-tól rector-professzor a szászvárosi filiában. Bővítette az iskolát, bevezette a retorikai classist. Tanította a filozófiát, vallást, matematikát, történelmet és latin irodalmat. Diákjaival kis munkácskákat íratott, amelyeket a környékbeli olvasóközönség körében is terjeszthettek. Következett a sárospataki meghívás és kinevezés, amelyet részletesen tudunk adatolni. Erdélyi János pontos kivonatokat készített a meghívással és az állás elfoglalásával kapcsolatos teendőkről. Sipost Vay József figyelmébe, a pataki iskolai matematikai tanszékre gróf Kemény Sámuel ajánlotta, amint ez Kolozsvárott 1805. június 2-án kelt leveléből kiderül. Ennek nyomán Sipos 1805 őszén már meg is kezdte tevékenységét, és 1806 júliusában – a matematika és fizika tanszék gazdájaként – előterjesztést tett az egyházkerülethez a matematika oktatási módszerére nézve. 1807-től már rector-professzor-ként működött, sokat levelezett könyvek beszerzése tárgyában. Ugyanebben az évben javasolta egy iskolai könyvnyomda felállítását. Sikeresen működött együtt Vay Józseffel újabb anyagi alapok megszerzése, és főleg a fizetések javításába való bevonása tárgyában. Nagyon sokat tett az iskolai élet fegyelmi viszonyainak a javítása terén. Pataki működése 1810 nyaráig tartott. Ez év áprilisában kelt levelében értesítette Vay József főgondnokot, hogy mivel a tordosi református egyházkerület őt lelkeszéül megválasztotta, hivatalából távozik. Őt év alatt hatalmas munkát végzett Patakon, ennek számos nyoma meg is maradt az általa oktatott tárgyak módszertanát illetően. Mindhármójukról elmondható, hogy mind az oktatás, mind a szervezés terén maximális teljesítményt nyújtottak a korszak anyagilag és cenzurálisan is igen szűkös körülményei között.⁹ Külön

⁹ Ha II. József alatt a könyv- és lapkiadás és forgalom alig ütközött akadályba, II. Lipót cenzúrendeletei immár valóban megtestesítették az abszolutizmust, 1790. szeptember 13-án kiadott rendeletében átfogóan szabályozta, hogy mit kell eltiltani, de még ezt is „finomították”. Így például az 1795. június 15-én született helytartótanácsi rendelet értelmében Immanuel Kant műveit nem lehetett iskolákban tanítani, a szabadkőműves könyveket 1796. május 6-án tiltották be rendeletileg, de például azt is szabályozták, hogy milyen körülmények között és kinek lehet Voltaire, Rousseau és Helvetius műveit könyvtárakban olvasni. Ebből érthetjük meg a francia filozófusok műveiből készült fordítások nagy számát a kor különböző kézirat forrásaiban, kolligátumaiban, vagy azt, hogy miért oly viszonylag nagy számban terjednek a Kant- és Fichte-művek Erdély-szerte. Csempészik őket. És megérthetjük az erdélyi fiatalok vonzódását a német egyetemek

ki kell emelnünk újíító tevékenységüket, amelyhez humanista meggyőződésük társult. Nem hiába jártak német egyetemekre,¹⁰ tevékenységük egyre inkább kieméri a magasan képzett köztisztviselő szakértő típusát.

Az erdélyi református és unitárius egyház nem csak értelmiségi háttér. Az értelmiségnek ehhez a típusához hozzátartozik a magas egyházi tisztség viselése is, amelyre szakmai felkészültségük (teológiai tanulmányok), valamint hitvallásuk és egyházuk történetiségének és értékhordozó szerepének a teljes felvállalása hivatja el őket. A pályakép formális elemei mellett hangsúlyoznunk kell a tartalmi elemeket is: az erőteljes vallási identitás jelenlétét. Ez Körmöczi esetében nagyon speciális kérdéseket is felvet, amúgy összefoglaló elemzések tárgya lehetne (az eddigi feldolgozásokat lásd: Keserű Gizella 2010; Gyenge 2010). Az értelmiségi elhivatottságnak itt megvan az őseredeti értelme: ennek megfelelően nem csak a szakértelmiségitől elvárt normát teljesítik, hanem teljes személyes odaadással munkálkodnak szeretett egyházuk előmenetelén. Körmöczi János 1812–1818 között volt az erdélyi unitárius egyház püspöke. Ebben a periódusban – amint Molnár B. Lehel tanulmányában összefoglalja (Molnár 2014. 226) – fontos egyházszervezői és szabályzatkötői tevékenységet fejtett ki, melynek nyomán ezt a periódust az unitárius egyháztörténet az „utasítások korának” nevezi. Hasonló jellegű tevékenységet fejtett ki az 1805–1810 között Sárospatakon főgondnok Sipos Pál is, aki aztán 1810-től élete végéig tordosi lelkész volt. (Ő itt szeretett volna – végül is – matematikai, filozófiai és irodalmi műveivel foglalkozni. Ami meg is történt, csak éppen azok kiadásával nem volt szerencséje.) Tevékenységük beleillik az intézményi közigazgatás modernizációjának paradigmájába, természetesen ezt csak azok képesek elvégezni, akik átlátják a kor uralkodó intézményi struktúráinak, működési rendszerének a legfontosabb jellegzetességeit. Ugyanakkor felismerik a hazai szükségleteket és perspektívákat, és munkásságukkal meg is nyitják a további lehetőségeket.

íránt, ahol ennél jóval szabadabban olvashattak. Nem éppen mindent: a 18. század utolsó éveiben még Kantot és Fichtét is – főleg a vallással és egyházzal kapcsolatos álláspontjuk miatt – cenzúrázták. Erdélyben hagyományosan a Gubernium felügyelte a könyvkiadást, működött – megbízott cenzorok révén – cenzúrahatóságként, de végső soron ott volt a General Commando (Császári Főhadparancsnokság), amelynek rendőri funkciói révén joga volt minden fелségсértési, fелségárulási, a politikai és közigazgatási státust érintő ügyben eljárni. De 1795-től Bécsben külön rendőrhatalóság keretébe utalták a könyv- és lapkiadási, forgalmi és terjesztési kérdéseket (Egyed 2010).

¹⁰ Az Odera menti Frankfurt egyeteme közismerten a porosz állami közigazgatás számára nyújtott magas szintű képzést.

6.

A polgári állások között igen fontos volt az *udvari prédikátorság*, valamint a *nevelői-házitanítói* szerepkör.¹¹ Amellett, hogy fontos jövedelmi forrást biztosított az értelmiségiek számára, lehetővé tette, hogy jelentős könyvtárak közelében lehessenek, amelyeknek a bővítésében maguk is szerepet vállaltak. Köteles Sámuel 1798–1799 között özvegy Dániel Istvánné udvari papja. Sipos Pál 1782–1783-ban volt nevelő, Nalácz József udvarában, annak hasonnevű fia mellett, az erdélyi Bábolnán. 1787–1791 között Teleki József koronaőr fia, László mellett töltötte be ezt a funkciót Szirákon, végül 1793–1797 között Bécsben működött nevelőként Teleki Sámuel kancellár udvarában, annak Ferenc fia mellett, Bécsben. Sipos két levelében is utal arra, hogy Szirákon részt vett patrónusa és ennek fia, gróf Teleki László könyvtárszervező és gazdaságvezető munkájában. A nevezett szereplők amolyan mecénások, a kultúra támogatói voltak, akiknek a körében a kor jelentős szereplői is megfordultak. Ha nem is éppen irodalmi szalonok vannak udvartartásukban, az irodalom – s ezen belül természetesen a magyar irodalom – iránti érdeklődésük komoly hatással van ennek a fejlődésére.¹² Végül 1797–1798 között Erdélyben, báró Kemény Simon gyermekei mellett nevelősködött.

¹¹ A házitanítóság intézményét igen nagyra értékelte a korszak vezető pedagógus szakírója, Johann Friedrich Herbart. Ennek magyarázata az a közelség, amely biztosítja a személyre szabott oktatást-nevelést, a jellem fejlesztését a nevelt erkölcsi tulajdonságainak és pszichológiai adottságainak az ismerete alapján. Herbert ennek az intézményi formának megkülönböztetett helyet biztosított a rendszerében, amely természetesen megfelelt az újabb keletű polgári igényeknek is. A kérdéssel kapcsolatos értékes utalásokat találunk Bicsák Zsanett Ágnes doktori disszertációjában (Bicsák 2014. 120–121).

¹² Nalácz báró Nalácz József (1748–1822) erdélyi főnemes, testőríróként ismert. 1755-től a nagyenyedi kollégiumban tanult, majd tanulmányai befejezése után királyi táblai jegyzőként működött. Báróczi buzdítására és példájára ezalatt irodalommal is foglalkozott, főleg francia fordításokat készített. 1788-ban a Kálnoky huszárezred kapitánya, 1792-ben pedig Zaránd vármegye főispánja lett. Gúnyiratai forogtak közkézen. Dániel Istvánné megjelenítését Kazinczy Ferencnek köszönhetjük, aki kolozsvári látogatásakor láthatta őt: „Özvegy báró Dániel Istvánné, előbb báró Bornemisza Pálné, született gróf Mikes Anna exc-nál két barátom vezete fel. Nyolcvan esztendő s tíz év óta szemei egészen el vannak sötétülve, nagy lélekkel tűri a csapást, s vigasztalását a vallás tanításából veszi, melyhez azon okokon túl, melyek másokra is illenek, annál erősebben ragaszkodik, mivel az, melynek most tagja, más mint, amelyben neveltetett s elsőbb özvegyiségéig volt. Templomba nem járhatván, házában tart prédikátort. Behunyván szemet arra, ami reám nem tartozik s egyedül azt nézván, hogy itt szenvedőt, nyugalomban szenvedőt fogok látni, magam is az emberiség legszentebb érzésével léptem elébe. Vezetőim neki vérei, minléte iránt tevének kérdést, s ő a bibliának egy helyével adá feleletét, mely érezteté, hogy a szent hely nem eltanult monda volt, hanem saját érzésének szerencsés festése. A szenvedő közelebb érzi magát az istenség kezében s ezen érzés vigasztaló, emelő. Ez az asszonyosság nem ért németül s Molnár Borbálát házában tartja, hogy számá-

7.

Vizsgált szerzőink – amellet, hogy teológusok és filozófusok – tudósok is voltak, a társadalom- és természettudományok és matematika művelői. Köteles a filozófiai diszciplínák (logika, etika, antropológia) mellett a történelem, statisztika és államtan területén alkot elsősorban didaktikai hasznosíthatóságú műveket. Körmöczit a fizikátörténet (Simon Gábor 2014), Sipost a matematikátörténet tartja számon.

8.

A magasan képzett értelmiségiek tudományos teljesítménye *a tudós társasági tagságban* is elismerést nyert. Ez is szervesen hozzátartozik a pályaképhez, az értelmiségi pálya modelljéhez. A közéleti funkciókban is reprezentálódik. Azt már kiemeltük e tanulmányban, hogy Kötelest 1830-tól kezdődően a Magyar Tudományos Akadémia vidéki rendes tagjává választották (a jogi szakosztályba). Ami Sipost illeti, ő róla feljegyezték, hogy az 1810-es években tudós társaság létrehozásán munkálkodott barátaival, gróf Gyulay Lajossal, Döbrentei Gáborral, Buczy Emillel közösen.

9.

A nyelvi kérdés hozzátartozik a felvilágosodás programjához. Ami a német nyelv helyzetét illeti: 1784-ből származik II. József úgynevezett *Nyelvrendelete*, amely a németet tette meg a közigazgatás nyelvén a birodalom egész területén, a latint mintegy erőszakosan leváltva. A magyar rendek ellentmondásosan viszonyultak ehhez a kérdéshez. Ugyanakkor a felvilágosodás stipulálta a nemzeti nyelvek használatát a nemzeti élet és a kultúra egész területén. A kelet-közép-európai térségben pedig ekkoriban már a német a filozófia és a tudomány legfejlettebb nyelve. Mindez tükröződik a három vizsgált filozófus nyelvi horizontjaiban is. A protestáns oktatási rendszer szempontjából mérvadó *Novum Studiorum Systema* szerint „magyar nyelven lehetne tanítani a moralis philosophiát” (1781!). A magyar nyelvű filozófiaoktatásnak akkoriban nem voltak meg a feltételei, ezek elsősorban a szakterminológia hiányával kapcsolatosak. Kötelesnek mint igen termékeny szerzőnek fontos volt a szerepe magyar nyelv-

ra fordítson holmit, ami aztán asszonyának felolvastassék. S így ezen általam mindeddig nem ismert földimet is (mert ez a poetriánk újhelyi), meglátám vala, kit korunk asszonyírói közt mindig megkülönböztetéssel fog nevezni literaturánk; ötlet természet, szenvedés és az Édes Gergely vezérlései tévők verselővé” (Kazinczy 2008. 13).

vű művek megalkotásában. A másik apport a filozófiában nyelvújító Kötelesé, avagy a fogalmak magyarításában szerepet játszó erdélyi filozófusé. Egyetérthetünk Mészáros András idevonatkozó megállapításaival, aki szerint alkalmasint Köteles még a bevett, de még bizonytalan értelmű, magyarosított kifejezésektől is visszatért a latinos szóalakok használatához. Eredetisége nem ebben van, itt *fontolva haladt*. Konspektusaiban és fordításkísérleteiben Körmöczy néhol latin terminológiát használ, és egész szintagmákat illeszt be a magyar mondatba – az értelmet adó állítmány alapján tekinthető a mondat grammatikai tekintetben magyarnak (Egyed 2014). A visszatérés a latin kifejezésekre és szintagmákra, illetve azok használata csak részben Körmöczy nyelvi képességeinek és erejének a problémája. A másik két filozófussal való összehasonlításban neki nyilvánvalóan csekélyebb a nyelvi talentuma. Ami Sipost illeti, ő egy Kazinczyhoz intézett levelében úgy nyilatkozott, hogy a filozófia jobban szól német nyelven. A kritikai filozófia alapján írt egy német nyelvű munkát is: *Propedaeutische vorläufige Betrachtungen über die Philosophie* címmel – ezt bizony a kritikai filozófia és teológia magyar tankönyvének lehetett volna használni, ha magyarul írta volna meg, és megjelenhetett volna. *Lehet-é, és mennyire lehet a filozófiát popularizálni?* című munkájában a következőképpen vélekedett: „Átaljába a mi Terminológiánk itt csak vehiculum gyanánt szolgálnak, hogy kifejezhessük magunkat: de semmi positivus jelentések nincs, mely a dologra tartoznék. Azért kellett ezt megjegyezmem, ne hogy dogmatizálni láttassunk; mely akkor lenne, ha a szók jelentését kiterjesztenők ezekre a transcendentalis dolgokra, mivel akkor az esméretet is láttatnánk” (idézi Benkő 1977. 99). (Sipos tehát tisztában volt a mélységi kérdésekkel, a fordításnak a fokosabb módszertani problematikájával is. Írt latin nyelvű munkát is (a cenzúra által elutasított *Praecipua Capitula Religionis Christianae, philosophice pertractata* címűt), és ezzel példázta a hagyományba való igen erős bekötöttséget. Azt gyanítjuk, hogy ezzel a munkájával valamiféle gesztust is akart tenni kora egyházi nyilvánossága felé.

Itt kell utalnom arra az egyébként közhelyszerű tényre, hogy a korszak korlátozott nyilvánosságában a filozófiai mondanivalók kifejtésére a temetési emlékbeszédek bizonyultak a leginkább alkalmas, bevett műfajnak. Filozófusaink éltek a lehetőséggel, és igazolhatóan rendszerszerűen fejtették ki filozófiai krédójukat is ezen alkalmi beszédekben, amelyek aztán közkézen terjedtek.

Az értelmiségszociológiának vannak olyan szempontjai (ezekben leginkább Helmut Schelsky kritériumait fogadtam el), amelyek összefoglalásunkban nem voltak követhetők. Ezek egyike azzal kapcsolatos, hogy a korszakban a vizsgált személyek milyen mértékben tartoznak a politikai társadalom hatalmi-uralmi szerkezetéhez. Kutatott szempontjaink azt az álláspontot részesítik előnyben, melynek értelmében mindhárom személyiség – immár történelmi hozzájárulásként – egy modernizációs folyamat öntevékeny résztvevőjeként, leginkább a térségi intézményi struktúrák felzárkóztatásához járult hozzá. A további kutatásoknak leginkább az erdélyi közigazgatási értelmiséggel kapcsolatos össze-

függések részelemeként kell a tudós filozófusok-teológusok munkásságával foglalkoznia. Eddigi kutatásaink eredményeként ekkoriban Erdély értelmisége több százas nagyságrendű csoportot alkotott, amelynek Köteles Sámuel, Körömczi János, valamint Sipos Pál mindenképpen mérvadó képviselői voltak. Adataink szerint jelenlétük a látható és informális nyilvánosságban is sokoldalú. E kérdésben a továbblépést pontosan e nyilvánosság szerkezeti és tartalmi összefüggéseinek az okadatolt feltárása jelentheti.

Irodalom

A tanulmányban tárgyalt három filozófus művei

KÖTELES SÁMUEL MŰVEI¹³

1. Megjelent művek

Logika vagy az értelem tudománya. Marosvásárhely, 1808. 2. kiadás: Kolozsvár, 1815.
Az erkölcsi filozófiának eleji. Első rész: *Tiszta erkölcsi filozófia.* Második rész: *Erkölcsi antropológia vagy alkalmaztatott erkölcsi tudomány.* Marosvásárhely, 1817.
A szimpátia. *Tudományos Gyűjtemény*, 10. 1826/12. 28–67.
Az erkölcsiség és a vallás. *Tudományos Gyűjtemény*, 11. 1827/5. 18–52.
A filozófia enciklopédiája. Nagyenyed, 1829.
Közönséges logika vagy az értelem tudománya. Nagyenyed, 1830.
Filozófiai antropológia. Buda, Magyar Tudós Társaság, 1839.

2. Kéziratban.

Saját keze írásával

Az úgynevezett classisokban való tanításnak és tanulásnak módja. 1801. Marosvásárhelyi Bolyai Tudományos Könyvtár, Ms. 362.
Jus naturae. Pars prima: Jus naturae purum. Sectio prima: Jus privatum. (Az 1820-as években készült kézirat. A fedőlapon olvasható beírás szerint egy ideig Albisi Barthos Mihályé volt.) Marosvásárhelyi Bolyai Tudományos Könyvtár, Ms. 262. Régi szám: 7550 b/1.

Másolatok

Logica universalis pura. I. *Doctrina universalis.* Marosvásárhely, 1803. (Leírta Kacsó Mihály.) Az RSZK Akadémiája kolozsvári fiókjának könyvtára, volt Erdélyi Múzeum kéziratára, 1611.
Theoria statistices. Statistica Regni Transylvaniae. 1802–1803. évi kurzus. Két példányban uo., 532 és 533. sz. a.

¹³ Hajós (1969) nyomán közlöm. A fellelhetőségi adatok esetenként változtak, de így is segíthetik a kutatókat.

- Compendium historiae philosophiae.* Sectio prima-quinta. Marosvásárhely, 1803. (Leírta Csernátóni Vajda Sámuel.) Nagyenyedi Bethlen Könyvtár, K. 148.
- Politika.* Első rész: *Az igazgatás formájáról.* Második rész: *Az igazgatás mesterségéről.* I. könyv: *Az igazgatásról közönségesen;* II. könyv: *A bátorságról;* III. könyv: *A státus boldogságáról;* IV. könyv: *A financiáról.* Marosvásárhely, 1803. (Leírta Erszényes József.) Marosvásárhelyi Bolyai Tudományos Könyvtár, Ms. 27/1–II. A II. kötetet alkotó III. és IV. könyv régi száma: 7551 a/1–2.
- Historia philosophiae.* Sectio sexta–nona. Marosvásárhely, 1807. (Incze Simoné volt.) Nagyenyedi Bethlen Könyvtár, K. 68; *Compendium logices*, I. pars: *Analytica seu pura.* Marosvásárhely, 1807. (Leírta Kemény Miklós.) Volt Erdélyi Múzeum kéziratára, 84.
- Introductio in philosophiam morale.* H. n., 1807. (Leírta György Zsigmond.) Marosvásárhelyi Bolyai Tudományos Könyvtár, Ms. 50. Régi sz.: 10214b/4.
- Introductio in philosophiam morale.* H. n., 1808 (Incze Simoné volt.) Nagyenyedi Bethlen Könyvtár, K. 136. *Bevezetés az erkölcsi filozófiába.* Marosvásárhely, 1809. Volt Erdélyi Múzeum kéziratára. 1551 (Ezzel azonos a Marosvásárhelyi Bolyai Tud. Könyvtárban, Ms. 36. sz. a. található kézirat, amelyet Kacsó József készített Marosvásárhelyen 1810-ben.)
- Synopsis cursus logici.* H. n., 1809. (Leírta Szathmári Mihály.) Nagyenyedi Bethlen Könyvtár, K. 134b. Ugyanott, K. 134. sz. a. egy lényegében azonos *Synopsis cursus logici* található, mely Incze Simoné volt.
- Metaphysica critica.* Pars prima: *Analytica.* Pars secunda: *Dialectica*, H. n., 1812. (Leírta Viski István.) Az RSZK Akadémiája kolozsvári fiókjának 2. sz. könyvtára (volt református kollégium kéziratára), Ms. 1481.
- Rövid jegyzések a politika tudományából.* Marosvásárhely, 1819. (Alighanem Péterfi Károly írása.) Uo., Ms. 193.
- Psychologia empirica vagy tapasztaláson épült lélektudománya*, Marosvásárhely, 1819. (Péterfi Károly írása.) Uo., Ms. 183. Régi sz.: 8031.
- Anthropologia philosophica quaestionibus et responsibus com-prehensa.* 1823. (Leírta Csiszér István, 1823-ban szubszkribált enyedi diák.) Nagyenyedi Bethlen Tudományos Könyvtár, K. 70.
- Anthropologia psychologica.* Nagyenyed, 1824. (Leírta Török Ferenc.) Az RSZK Akadémiája kolozsvári fiókjának 2. sz. könyvtára, Ms. 1184. Egybekötve az alábbi munkával.
- Metaphysica in usum auditorii elaborata. Metaphysica pura. Metaphysica applicata.* Pars prima. Nagyenyed, 1824. (Leírta Török Ferenc.) Uo.
- Anthropologia vagy embertudomány.* 1834. („Leírta maga számára logicus Gáspár János.”) Nagyenyedi Bethlen Könyvtár, K. 476.
- Introductio in metaphysicam criticam.* H. és év n. Nagyenyedi Bethlen Könyvtár, K. 151.
- Conspectus psychologiae empiricae.* H. és év n. Marosvásárhelyi Bolyai Tud. Könyvtár, Ms. 47.
- Psychologia empirica vagy tapasztaláson épült tudomány a lelkiekről.* H. és év n. Marosvásárhelyi Bolyai Tud. Könyvtár, Ms. 196.
- Psychologia empirica vagy a tapasztaláson épült tudomány a lelkiokről.* H. és év n. Marosvásárhelyi Bolyai Tud. Könyvtár, Ms. 52.

Elő nem került kéziratok

A filozófia története.

Szép ízlés tudománya.

Nevelés tudománya.

KÖRMÖCZI JÁNOS MŰVEI

- Az istenség két leányainak a vallás és a józan okosságnak kölcsönös viaskodásai és győzelmei.* Kolozsvár, 1800. (*Beszédek... a kis-városi templomban* (Pákai József beszédével együtt).
- Nem minden asszonyok emberek. Egy halotti beszéd Ágh Klára néhai orvosdoktor Barra Ferencz özvegye felett.* Uo., 1800.
- Körmöczi János és Pakai Pakay József beszédei a vallásról és józan okosságról.* Uo., 1800.
- Az emberség megtanulásának iskolája. Egy halotti beszéd, melyet néhai t. t. pákei Pákai József urnak az erdélyi unitaria ekklesia nagy érdemű generalis notáriussának... érdemlett utolsó tisztesség megadására irt és el is mondott 1802. eszt.* Uo., 1802.
- A hív előljáró munkásságának mezeji s a közjó előmozdításban tett fáradozásának jutalma egy szomorú elmélkedésben, melyet Petrityevith Horváth Ferencz örök emlékezetére írásban hagyott.* Ugyanott, 1805. (Szabó Sámuel beszédével együtt.)
- Az emberi életnek tisztességes vénsége a bölcsességben és makula nélkül való életben, lerajzolva egy halotti tanításban, melyet mélt. Kénosi Sándor Moses urnak utolsó érdemlett tiszteletére irt 1809. eszendőben.* Ugyanott, 1809. (Molnos Dávid beszédével együtt.)

SIPOS PÁL FILOZÓFIAI MŰVEI

- A keresztyén vallásnak és a világosodásnak együtt való terjedéséről,* 1809. (Kiadás: Kolozsvár-Szeged, Pro Philosophia. 2002.)
- Vorläufige Propädeutische Betrachtungen über die Philosophie,* 1812 (kéziratban); (Filozófiai Tekintések; Fichte tudományának veleje).
- Mitsoda a 'szabadság? Természet és szabadság.* (Kiadás: Sipos Pál: *Természet és szabadság. Hat filozófiai tanulmány.* Kiadja és bevezetéssel ellátta Makkai Ernő. Kolozsvár, A M. Kir. Ferenc József Tud. Egyetem Philosophiai Intézete, 1944, 25.)
- Lehet-é, és mennyire lehet a filosofiát popularizálni?* Kiadva: *Galagonya magyarok* Veszprém: Pannon Panteon – Comitatus, 1992.)
- Discursiones philosophicae e lucubrationibus hybernis.* (Kéziratban.)
- Vallásos-erkölcsi iratok,* 1814 (miscellanea) (szerzősége csak részben bizonyíthatóan Siposé). (Kéziratban.)
- Der Gang der Religion im Fortschritte der Zeit philosophisch betrachtet.* (Kézirat.)
- Summarische Deduction der menschlichen Bestimmung.*
- Praecipua Capita Religionis Christianae, philosophice pertractata,* 1815 (Kéziratban.)
- Az épségben meg-tartatott szent egy szomorú beszédben, melyet néhai mélt. Született gróf torotzko szentgyörgyi Toroczkaí Therézia ur asszonynak méltóságos liber báró Naláczy Jó'sef úr 'nemes Zaránd Vármegye' Emeritus Fő Ispányja' vőét Élete kedves Párjának Koporsó bététele flett Bőjtmás Havának 15dik napján 1616dik esztendőben a' Bábolnai Udvarház' Palotáján tartott Sipos Pál a' Tordasi Reform. Ekkle'siának Lelki Tanítója. Kolos'-váronn, Nyomtatott a' Reform. Koll. Betűivel. 1816.*

Hivatkozott szakirodalom

- Balázs Mihály 2014. Kőrömczi a radikálisok és a kantianusok között. *Keresztény Magvető*, 120/3–4. 468–496.
- Benkő Samu 1977. *A helyzettudat változásai*. Bukarest, Kriterion Könyvkiadó.
- Bicsák Zsanett Ágnes 2014. *Vált(ak)ozó olvasatok Johann Friedric Herbart pedagógiájának hazai recepciójában*. Doktori értekezés. Debrecen, Debreceni Egyetem BTK.
- Biró Annamária 2014. Kőrömczi János és a göttingeni történet- és államtudományok. *Keresztény Magvető*, 3–4. 365–381.
- Döbrentei Gábor é. n.: *Köteles Sámuel*. (1890 előtt élt magyar akadémikusokról írt megemlékezések a Régi Akadémiai Levéltárból.) <<http://akademikusok.tudomanytortenet.hu/?page=4&sub=3&xid=104&Szakma=filozofus>> Legutóbbi letöltés 2016. március 31-én.
- Egyed Péter 2002. Az ismert ismeretlen: Sipos Pál. In Sipos Pál: *A keresztyén vallásnak és a világosodásnak együtt való terjedéséről*. Kolozsvár–Szeged, Pro Philosophia. 7–23.
- Egyed Péter 2003. A magyar filozófia jelentése. In Egyed Péter: *Szabadság és szubjektivitás*. Kolozsvár, Komp-Press. Korunk Baráti Társaság.
- Egyed Péter 2004. Az erdélyi paradigma. In Mester Béla – Pécsek László (szerk.): *Közelítések a magyar filozófia történetéhez. Magyarország és a modernitás*. Budapest, Áron Kiadó. 183–197.
- Egyed Péter 2010. Erdélyi felvilágosodás, tanügyi reform, filozófiaoktatás. In Egyed Péter: *Szellem és környezet*. Kolozsvár, Polis Könyvkiadó. 339–361.
- Egyed Péter 2012. „...mostani világosodott idők...” In Egyed Péter (szerk.): *Felvilágosodás. Magyar századforduló*. Kolozsvár, Erdélyi Múzeum Egyesület. 13–29.
- Egyed Péter 2014. Erdélyi kantianizmus: Sipos, Köteles, Kőrömczi. *Keresztény Magvető*, 120/3–4. 394–412.
- Gurka Dezső 2014. Kőrömczi János filozófusi pályakezdése a jénai posztkantianizmus hatásterében. *Keresztény Magvető*, 120/3–4. 439–452.
- Gyenge Zoltán 2014. Vallástalan volt-e Kőrömczi János? Kőrömczi felfogása Schleiermacher filozófiájának tükrében. *Keresztény Magvető*, 120/3–4. 413–421.
- Györfi Dénes: Köteles Sámuel emléke kevésbé ismert adatok tükrében. *Szabadság*, 2010. március 27. <<http://www.szabadsag.ro/szabadsag/servlet/szabadsag/template/article,PArticleScreen.vm/id/39726>> Legutóbbi hozzáférés: 2016. március 31.
- Hajós József 1969. *Köteles Sámuel*. Bukarest, Irodalmi Könyvkiadó.
- Kazinczy Ferenc 2008. Erdélyi levelek: 4. levél. *Művelődés*, 61/6–9. 8–15.
- Keserű Bálint (szerk.) 1980. *Peregrinuslevelek 1711–1750. Külföldön tanuló diákok levelei Teleki Sándornak*. Szeged, JATE BTK, (Adattár XVI–XVIII. századi szellemi mozgalmaink történetéhez, 6.)
- Keserű Gizella 2014. Kőrömczi János és a nonadorantista hagyomány. *Keresztény Magvető*, 120/264–282.
- Makkai Ernő 1944. Sipos Pál és Kazinczy Ferenc. *Erdélyi Tudományos Füzetek*, 174. sz. 5–9.
- Molnár B. Lehel 2014. Kőrömczi János szerepe az unitárius egyházi levéltár kialakításában. *Keresztény Magvető*, 120/3–4. 221–251.
- Móritz Kinga-Éva 2014. Einleitung in die Philosophie. A Kőrömczi kézirat értelmezési szintjei. *Keresztény Magvető*, 120/3–4. 315–325.

- Schmal Dániel 2014. Az *ens morale* és az erkölcsi közösség alapjai a korai és kései felvilágosodásban. Széljegyzetek Körmöczi János jegyzeteihez. *Keresztény Magvető*, 120/3–4. 453–467.
- Simon Gábor 2014. Körmöczi János – a kolozsvári Unitárius Kollégium fizikaszertárának alapítója. *Keresztény Magvető*, 120/3–4. 382–393.
- Simon József 2014. Felvilágosodás és kritikai filozófia – Körmöczi János (1762–1836) lehetséges dilemmái Flügge, Herder és Kant nyomán. *Keresztény Magvető*, 120/3–4. 422–438.
- Woyciechowsky-Jelitai József 1932. *Sipos Pál élete és matematikai munkássága*. Debrecen.

FÓRIZS GERGELY

MTA BTK, Irodalomtudományi Intézet

Határponton

A Magyar Tudós Társaság esztétikai pályázata 1840-ben*

1. A pályázat

A Magyar Tudós Társaság filozófiai osztálya az 1840-es 11. nagygyűlés határozata szerint a következő jutalomkérdést tűzte ki: „Fejtsék ki a’ szépnak és fenségesnek elmélete, felvilágosítva az ebbeli bölcsesétek’ (philosophemák) ’s a’ szépművészetek’ történeteiből.” A 100 arany első díjjal járó pályázat határ-idejeként 1842. március 19-ét jelölték meg (MTT Évk. 5. 76). A pályázat – mely az akadémia első esztétikai témájú jutalomtétele volt – eredményesen zárult: hat pályamű érkezett be, a bírálóbizottság kiosztotta az első díjat, második díjazottat is megnevezett, valamint egy további művet dicséretben részesített (MTT Évk. 6. 101). A benyújtott pályamunkák mennyisége és minősége alapján is figyelmet érdemlő pályatétel mindaddig nem keltette fel az esztétikatörténet- vagy az irodalomtörténet-írás érdeklődését, ezért elsőként a vele kapcsolatos fontosabb filológiai kérdéseket kell tisztáznunk.

A szakirodalom figyelemhiánya részben nyilván azzal magyarázható, hogy a pályamunkák kéziratban maradtak, noha a két díjazott pályamű kinyomtatását tervbe vették a *Philosophiai Pályamunkák* című akadémiai könyvsorozat 7. és 8. köteteiként (MTT Évk. 6. 98), azonban a sorozat a 3. kötet után megszakadt, s így a publikáció megghiúsult. Ráadásul az akadémia könyvtárának kéziratárában jelenleg a hatból csak öt munka kézirata lelhető fel, mert a második helyezettként kiemelt műve elveszett vagy lappang. Az anyag értelmezését nehezítő körülmény továbbá, hogy a jutalomfeleletek többségének problematikus a szerzőhöz kötése. Az első díjat nyert értekezés írójaként az akadémiai évkönyv – és ennek nyomán a jutalomtételek adatait egybegyűjtő kötet is (Fekete 1988. 82) – Almási Balogh Pál akadémikust nevezi meg. Márpedig a nagygyűlési jegyzőkönyv¹ és a nevet tartalmazó jelíges boríték ismeretében biztosan állítható, hogy ez tévedés, és a szerző valójában Almási Balogh Sámuel serkei lelkész, Almási Balogh Pál testvére. A másodikként jutalmazott – utóbb elveszett – munkát

* A tanulmány a K 108539. számú OTKA-pályázat keretében készült.

¹ Magyar Tudós Társaság Nagy Gyűlések Jegyző Könyve 1840–1843, (1842. nov. 21.) (MTA KIK, Kt, RAL, K 1357.)

szigethi Warga János nagykörösi tanár írta, ez esetben az évkönyv és a boríték adatai egybevágnak. Mivel az eredményhirdetés után a nem díjazott munkák szerzőinek nevét rejtő jeligés borítékokat a szokásoknak megfelelően elégették, a fennmaradó négy pályamű írójának kilétéről nem rendelkezünk közvetlen bizonyítékkal.

Szinnyei József írólexikonában Müller Godofréd kiadatlan kéziratai között említi *A szépről és fenségesről* című, „a m. tudom. akadémiánál dicséretben részesült pályaművet” (Szinnyei 1903. 450). Itt kizárólagos alapon csakis a most tárgyalt pályázatra beadott műről lehet szó, ezek szerint tehát Müller (akkortájt pesti ügyvéd, később a nagyszombati szász jogi akadémia tanára) volt a bírálóbizottság döntésében harmadikként felsorolt, „dicsérettel kiemeltetett” munka szerzője. Szinnyei és az általa a szócikkben hivatkozott német nyelvű életrajzi lexikonok egységesek a kérdésben, azzal a különbséggel, hogy az egyik tévesen „másodrangú dicséretet nyert” („des zweiten Accessits gewürdigte”) filozófiai pályamunkaként adja meg az értekezést.² A lexikonok adatát mindazonáltal jelen pillanatban nem tudom más módon megerősíteni, mert a kéziratot idegen kéz másolta, és pusztán tartalmi jegyek alapján – így például Müllernek a Kisfaludy Társasághoz benyújtott 1841-es díjnyertes széptani pályázatával való összevetés révén (Müller 1842) – nem dönthető el egyértelműen a szerzőség kérdése. A munka rossz magyarsága, melyet a bírálók is felemlgetnek, mindenesetre utalhat erre a szerzőre, aki erdélyi szászként nem volt magyar anyanyelvű.

A négy, díjban nem részesült pályamunka kézírata egyazon jelzet alatt található az MTA Könyvtár és Információs Központ Kézirattárában, az egyéb pályázatokra beérkezett művek társaságában, Almási Balogh Sámuelé viszont külön, egy vegyes iratokat tartalmazó egységben. Utóbbi jelzete egyedül Fekete Gézáné idézett kötetéből derül ki. Az oldalanként számozott lapok közé betoldott más színű és számozatlan fóliók alapján arra következtethetünk, hogy a kéziratot a tervezett publikálást előkészítendő visszajuttatták Balognak, aki kiegészítve küldte be újra. Vélhetően Warga kézírata is az eredeti kiadási szándék miatt nem lett besorolva a többi közé, s valószínűleg ezt is visszakapta a szerző, csak hogy ennek nem ismert a jelenlegi holléte, s így tartalmáról egyedül a bírálatokból értesülhetünk. A pályaműveket a beérkezéskor 1-től 6-ig számozták, az alábbiakban e számozás szerint rájuk hivatkozni.³

² Trausch 1870. 454. A másik lexikon így utal a műre: „»A szépről és fenségesről« (Vom Schönen und Erhabenen), eine von der ungarischen Akademie des Accessits gewürdigte Preisschrift” (Meltzl 1885).

³ A pályairatok adatai összefoglalóan: (1) Jelzete: RUI 4-r, 77/VII, III, a. Jelige: „Boldog, kit tudomány vezet, és ha barátja művészet”. Terjedelem: 8-r, 46 o. (2) Jelzete: Nem ismert. Jelige: „χαλεπα τα καλα”. Szerző: Warga János. Terjedelem: 4-r, 188 o. (3) Jelzete: Vegyes, ívrét 57/25. Jelige: „Licet sapere sine pompa, sine individua. Seneca.” Szerző: Almási Balogh Sámuel. Terjedelem: 4-r, 168 o. (4) Jelzete: RUI 4-r, 77/VII, III, d. Jelige:

2. A bírálatok

A pályaművekről az akadémia filozófiai osztályának három rendes tagja, Hetényi János, Horváth Cyrill és Szontagh Gusztáv készítettek bírálatokat (MTA KIK Kt., RAL 108/1842 Hetényi János; RAL 10/1842 Horváth Cyrill; RAL 13/1842 Szontagh Gusztáv). Az alábbiakban e kéziratok jelentéseiben érvényesülő kortárs perspektívá(k)ra figyelve igyekszem kijelölni a bírálók felfogásának helyét az esztétikatörténetben.

A bírálóbizottság végső döntése a következőképpen alakult ki. Szontagh Gusztáv egyedül a (3) számú pályaművet, vagyis Almási Balogh munkáját javasolta (azt is fenntartásokkal) jutalmazni. Hetényi János szintén Balogh művét tartotta a „főjutalomra” legméltóbbnak, de a (2) számút (Warga Jánosét) és (5)-iket szintén nyomtatásra ajánlotta. Mindeközben Horváth Cyrill az első jutalomra a (2) munkát terjesztette fel és dicséretre javasolta a (3) és a (6) értekezést (közülük az utóbbi tulajdonítható Müller Godofrédnak).

A korántsem egyöntetű, bár figyelemre méltó átfedéseket is mutató bírálói döntések indoklásai nyomán kirajzolódik két, egymással ellentétes kritikai attitűd, mely az esztétika – és általában a tudásszervezés – két eltérő felfogásán alapszik. Jól szemlélteti a megközelítések közti különbséget az Almási Balogh Sámuel munkájával kapcsolatos argumentációk eltérő nézőpontja. Horváth alapvető módszertani hiányosságokat tár fel Baloghnál:

Tartalmi oldalról tekintve e pályairat tagadólagos része bő, sokirányú és érdekes; de mindezek mellett sem tűntet föl alaposan meghányt s belsőleg kifejtett elvet. Ugyan illy sajátságok jellemzik az állítólagos részt is. Sokra kiterjeszkedik, minden olvasottat fölvesz; de nagyon töredékelt, minek oka álláspontja bizonytalanságában s a módszer hiányában fekszik. Az egész részei csak külsőleg vannak összeaggatva.

Egyetlen elv következetes végigvitelét, egységes gondolatmenetben kifejtett hátaozott álláspontot, belső koherenciát és módszerességet hiányol tehát ez a bíráló. (Ezen követelményeknek szerinte inkább Warga munkája tesz eleget, melyet úgy mond „tartalmi gazdagság és módszeri pontosság” jellemez.) Szontagh viszont éppen metodológiai szempontból tartja Balogh (3-as számú) munkáját

„A’ por nem lelkesül / Ha égi szellemek / Nem oldják lánczait” Kisf[aludy] Kár[oly]
Terjedelem: 4-r, 56 o. (5) Jelzete: RUI 4-r, 77/VII, III, b. Jelige: „Et verbum caro factum est...” Joannis Cap. I. V. 14. Terjedelem: 4-r, 262 o. (6) Jelzete: RUI 4-r, 77/VII, III, c. Jelige: „Gyors legyen elszánásod, ha célhoz jutni akarsz.” Szerző: Müller Godofréd (?). Terjedelem: 4-r, 59 o.

megfelelőnek, s ugyanezen okból zárja ki az összes többbit, így Wargáét is a díjazásból. Közben érvelése közvetlenül a „Hegel modorban írt” pályaművek, illetve az ilyen jellegű korábbi folyóirat-közlemények ellen irányul:

Azok studiumra ’s ismételre mutatnak; sőt mivel az igazsághoz több út nyílik egynél, bíráló a vizsgálatok eredményével, velejökben, egyetért vélők, ebben a harmadik pályairat szerzője sem különbözik lényegben tőlök: mi ellen azonban, irodalmunk viszonyai által kényszerítve, kifogása van ’s kell lennie, az [...], az egyáltalában helytelen előadási modor, azon modor, melly által ezen munkák a pályairatok célját tévesztik ’s ha az academiától jutalmaztatnának, az nem csak pénzét hiába vetné ki semmiért, hanem azzal nem létező közönséget ’s részvétet kipótolván, olly írói munkásságra ébresztené, mellyet a közönség visszataszít ’s melly azt a tudománytól elidegenítené ’s a szakadást irodalmunk ’s az élet közt megkezdené. [...] Illy körülmények közt szükségesnek sőt elkerülhetlenek [!] hiszi a bíráló, hogy az academiának a philosophiai pálya kérdések kihirdetésekor egyszersmind nyilvánítani kellene, mikép csak olly munkákat koszorúzhat meg ’s bocsáthat közre, mík előadásukban magokat a nemzet műveltségi fokához ’s a divatozó képzelet ’s szólásmódhoz szabván, érthető nyelven lesznek írva. [...] szabadon állván kinek kinek felléphetni, de tulajdon szavaival élván, nem szajkómódra idegen szólásmódokban, mit már korunkban az iskolás gyermekektől is kívánunk. Ezen oknál fogva bíráló egyedül a harmadik számú pályairatot méltathatja jutalomra.

Itt tehát a „nemzet” adott műveltségi fokához szabott tudományos megszólalás-mód válik az első számú követelménnyé, miközben a csak a beavatottak köre számára érthető fogalmazás és szakterminológia (mai szemmel a tudományosság velejárói) eleve kerülendő rosszá minősülnek. Ezek a populárfilozófia hagyományos érvei az ezoterikus-dogmatikus tudányszemlélet ellenében (Garve 1796). Egészen hasonló módon érvel Hegel túlzott követése ellen bírálatában Hetényi is, Warga munkájáról írva:

Általában írónk szép eszméit elrontja azzal, hogy szertelenül ragaszkodik Hegel’ műszavaihoz és eszméihez, ott is, ahol azokra mi szükség sincs: sőt ezek mint homalyosak homályt terjesztenek el a széptan világos tárgyain. Aestheticának mi szüksége sincs arra, hogy hegeli [...] köntösben leljen föl, és Hegel’ [...] kaptájára szoríttassék: az academia is, nem azt kívánta tudni, mit ért Hegel a szép’ és fenséges nemei alatt? hanem olly elméletet, melly, mennyire lehet, önálló legyen, és a széptant olly elvre állítsa, mellyen az szilárd helyzetben megállhasson.

Mindezek után Hetényi a „relativ legnagyobb beccsel” bíró munkaként Balogh-ét jelöli meg, megjegyezvén ugyan, hogy „ezen jeles munka a’ szépnék fölötté

nehéz elméletét ki nem fejtí”. Bizonyos kifejtetlenség tehát szerinte még mindig inkább elfogadható, mint a fölöslegesen absztrakt kifejtésmód és a közönség számára idegen szaknyelv használata. Figyelemre méltó azonban, hogy Hetényi (akárcsak fentebb Szontagh) nem a hegeli tartalom ellen polemizál, hanem a homályosnak érzett hegeli „modor” kritikája tárgya, továbbá az, hogy Hegel kizárólagos, „szükségtelen helyeken” is követett forrás legyen. E sajátos, formát és tartalmat különválasztani képes szemlélet magyarázza, hogy Hetényi miért javasolhatta Waga hegelianusnak mondott munkáját is jutalmazásra, mondván: „mivel nem önállóan eszmél a szépről a fő jutalomra nem érdemes”, de „szép eszméi” és „olvasottsága” miatt mégis kinyomtatásra és ívenként 2 aranyra méltó.

Az 1840-es akadémiai esztétikapályázat kapcsán született bírálatok e részleges áttekintése nyomán is megfogalmazható az az alábbiakban igazolandó tézis, hogy egy esztétikatörténeti határpont két oldalát képviselik az opponensi vélemények. Két bíráló, Szontagh és Hetényi lényegében a filozófiai eklekticizmus évezredes talaján állnak (Albrecht 1994). Ennek mibenlétét Szontagh 1839-es könyvében kifejezetten pozitív kontextusban ismertette mint az általa sokat támadott ún. „német filozófia” (tulajdonképpen az életidegen-elvontnak mondott irányzatok) elmentékeként felfogott „legújabb francia philosophia” egyik áramlatát:

Egészen ellentétben a német philosophusokkal, kik a philosophiát elülről szokták kezdeni, mint ha még feltalálva s művelve nem volna; a francia eclecticusok úgy hiszik, hogy azt többé újonnan feltalálni nem szükség, mivel majd három évezred óta létezik, s a világ’ legnagyobb bölcsei által műveltetett. Feltenni, hogy ezek mind egyről [!] egyig tévelyegtek, és semmi igazat nem tanítottak volna, tudatlanságot, sőt balgatatag önhittséget árulnak el. Az eclecticismus ennél fogva egy rendszert sem tart egészen hamisnak, hanem kisebb nagyobb mértékben hiányos, fonák vagy egyoldalú próbatételnek az igazi philosophia’ kiállítására [...] hogy az eclecticismus megvetendő syncretismussá ne váljék, s a már meglevőt helyes critica szerint tiszta igazságban kiállíthassuk, hanem e tudományt tovább is művelhessük: a természetet, azaz magát az embert is kell észlelnünk, s az e tapasztalás’ útján nyert új tartalomból okoskodás (raisonnement) által új ismeretekre következtethetünk. Az eclecticismus tehát a philosophiának historiáját saját mód- s rendszere’ zsinórmértékével bírálja, minél fogva philosophiája nem gondolatlan összehalmozása a réginek s újnak, hanem a minden tudományok’ művelése mellett használt mód, mely szerint a tudósok, a már előttök tett igaz fölfedezésekkel, azokat a hamisaktól megtisztítva, mint rájuk szállt tudományos örökséggel bánnak, s azt saját nézeteikkel s tapasztalásaikkal szaporítva, a literatura’ öregbítésére használják.⁴

⁴ Szontagh Gusztáv 1839, 251–252. Szontagh, illetve az egyezményesek nézeteit a filozófiatörténet-írásban szokás „eklektikusnak” minősíteni, de általában nem az itt megfogalmazott jelentésben, hanem éppen az elítélő ’szinkretizmus’ értelemben. Újabb

Hetényi János „harmonistícai” vagy „egyezményes rendszere”, melynek alapjait éppen ekkortájt vetette meg, szintén eklektikus jellegű, amennyiben a filozofálást egy soha le nem záródó folyamatnak tartja, melynek mindenkori viszonyítási alapja az ember, avagy ahogyan fogalmaz, az „ész és élet”, s így „a’ philosophia, a’ socratismus’ derék, és egyedül igaz nézete szerint, élettudomány” (Hetényi 1845. 46). Világos utalás ez a filozófia Cicero által konstatált szókratészi fordulatára, melynek lényegét Hetényi így önti szavakba: „az általános, egyetemes egységre törő, és szüntelen haladó észnél levén a’ fölség, és a philosophia pályatere nem az iskola, hanem az élet levén, nem ezeknek kell elveiket az árnyékban növekedett philosophiától koldúlni, hanem emennek kell az ész, és életet örök tanulmányává tenni” (Hetényi 1845. 46).

A harmadik bíráló, Horváth Cyrill 1837-ben elhangzott akadémiai székfoglalóját más szemléletmód jellemzi, amikor a filozófiai rendszerek védelmére kel azzal a nézettel szemben, hogy a „philosophia nem egyéb, mint meghasonlottan ingatag vélemények’ pályaköre” (Horváth 1840. 64). A támadott felfogás az eklektikus populárfilozófiának az önmagukba záródó, s ezért szükségszerűen részleges és tökéletlen szisztémákkal kapcsolatos közhelye,⁵ mely helyett Horváth a következőket teszi megáévá:

a’ philosophia csak egy, mint ideája; a’ koronként támadozó rendszerek pedig ugyan annyi formák, mellyekben az idea megnyilatkozik. A’ philosophia’ ideája az általány’ teljes megismerését teszi föl, a’ mi emberi álláspontból lehetetlen lévén a’ rendszerek is csak fokonként emelkedhetnek. Innen van, hogy mindenik sajátságában viseli már azon hézagot, melly egy szerencsés vizsgálat által kiemelve ’s kiegészítve, magasabb álláspontnak, vagy új irányzatnak, és így egy új rendszernek fog alkalmat nyújtani (Horváth 1840. 65).

Horváth felfogásában tehát a filozofálás ugyanúgy egy végtelen tökéletesedési folyamat, mint az előbb ismertetett nézetekben, csak hogy e processzus végső viszonyítási pontja az ő számára nem az ember, hanem a rendszerek formájában megnyilatkozó eszme. Míg az eklektikus Szontaghék egyik rendszert sem tartják „egészen hamisnak”, mert szétbontva őket mindegyikből kiválogathatónak tartják a tapasztalati alapú okoskodás révén megerősíthető elemeket, addig Hor-

Szontagh eklekticizmusát Mester Béla a skót *common sense*-filozófia hatásával együtt említi, de nem teszi egészen világossá, hogy a válogató módszert tudatos vagy nem tudatos, pozitív vagy negatív értelemben tulajdonítja-e neki (Mester 2006. 73).

⁵ Az eklektikus bölcselő Berzsenyi Dániel sarkos megfogalmazásában: „Tekintsük meg a’ Poesis testverének a’ Philosophiának történeteit Pythagorastul fogva a’ mi időnkig, mit látunk egyebet mint gombok szerint kelő ’s enyésző systemákat” (Berzsenyi Dániel, *Dayka Titkos Bújának és Kölcsény Jegyváltójának bírálata* [1818–1820]. Berzsenyi 2011. 61–67. Itt: 67).

váth egyik rendszert sem tartja egészen helyesnek, mivel egyik sem merítheti ki önmagában az „általányt”, de ugyanakkor csakis rendszerként közelíthet hozzá, nem egyes elemeiben. A rendszerben való gondolkodás rehabilitálása a „philosophiai critica” meghatározására is kihat, hiszen szerinte a rendszereket mint a „philosophiai idea” kifejlődésének fokait kell tárgyalni (Horváth 1840. 81). Az ilyen stádiumoknak tekinthető rendszereknek pedig a belső összefüggését és koherenciáját kell vizsgálni, a következőkre figyelve: „min alapul az álláspont?”, „összehangzók-e a rendszer elemei?”, „hű maradt-e mindig álláspontjához a rendszer?” (Horváth 1840. 83). Összességében Horváth szerint egy valódi rendszer soha nem kritizálható külső aspektusokból (amint az az eklektikus filozófiában gyakorlat), csak önmagából érthető meg, s ezen az úton kell megelleni meglévő belső hibáját, önellentmondását, így nyitni utat egy új, az előbbi meghaladó szemléletnek: „egy mély s tudományos következetességgel kifejtett világnézetet kívülről lerontani soha sem lehet; mert belső erejénél fogva képes ő minden lerontott forma helyett egy újat alkotni magának. Valódi cáfolás tehát a filozófia határain belül csak fölebb vitel által történhetik” (Horváth 1840. 85). A filozófiai rendszerek melletti érvelés azonban nem jelenti azt, hogy egyetlen, a „többször fölülemelkedett rendszer” hozhatná el a „valódi megnyugtatót”. E nézetének alátámasztásául Horváth értekezése végén Immanuel Hermann Fichte (Johann Gottlieb Fichte teológus-filozófus fiának) gondolatait idézi arról, hogy a filozófiában tévedés „formalis egységet” követelni, és az „egyesítő idea” nem valamely egyes rendszerben, hanem a „kölcsonös kiegészítés organismusa” révén fog megnyilatkozni.⁶

Ha a pályázatbírálók emez elvi alapvetéseinek fényében tekintünk utóbb megfogalmazott bírálatokra, akkor némiképp más fénytörésbe kerül a korszakra vonatkozó egyik meghatározó hazai filozófiatörténeti elbeszélés, amely az úgynevezett *hegeli pört* mondja el. Ennek az ismert narratívának egy lényegre törő összefoglalását idézem az alábbiakban:

A „vita”: filozófiai vita akkor, amikor még nincsen magyar filozófia. A filozófiai gondolatok befogadását ebben a helyzetben így más, filozófián kívüli közegek határozzák meg: elsősorban az erkölcs és a politika. A kiindulópont a romantika korának nemzeti ébredési mozgalma. A cél a nemzeti nyelven üzött tudományok, közöttük a nemzeti nyelven megfogalmazott filozófia előmozdítása. A hegelianusok úgy gondolják: a célt a leghatásosabb kortársi filozófia, a hegeli rendszer meghonosításával érhetni el a legsikeresebben. Az antihegelianusok azt felelik: nem, a szubtilis hegeli kategóriavilág idegen a nemzeti szellemtől. [...] A nem létező filozófiai dimenzió helyét [...] hamarosan a nagyon is létező erkölcsi és politikai dimenzió foglalja el. Aki „hegeli-

⁶ Uo. 86. Forrása: Fichte, Immanuel Hermann, *Vorrede*. Fichte, Immanuel Hermann 1832, III–XXX. Itt: IV–V.

ánus”, a morális-vallási rendet fölforgató erkölcstelen kereszténység-kritikus és az állami-társadalmi rendet fölforgató politikai forradalmár – hangzik föl a vád. Nem, „hegeliánusnak” lenni nem egyenlő az erkölcstelen ateizmussal és a státusellenes szubverzióval – próbál felelni erre a védelem. A küzdelem nem egyenlő felek küzdelme: a pör természetesen a vádlottak elítélésével ér véget. A pörbe fogottak elveszítik megszólalási lehetőségüket: a hegelianizmus nyilvános képviselte lehetetlenné válik. A vádlók egyedül maradnak a színen: az antihegelianizmus – élén vezérképviselőivel, az „egyezményes harmonisztika” gondolkodóival [Hetényi Jánossal és Szontagh Gusztávval – F. G.] – a kizárólagosan képviselhető állásponttá merevül (Percz 2001. 64).

A jórészt az 1830-as években zajlott Hegel-vitához a most vizsgált szövegeknek nyilvánvalóan sok közük van, ezt Szontagh bírálata egészen explicitte is teszi, utalva a már szerinte „hajótörést szenvedett” hegelistákra, akiknek a hazai közönség úgymond „háta fordított”, s külön is említi a vita egyik hegeliánus résztvevőjének, Szeremley Gábornak a nevét. Ezzel is indokolja ugyanis azoknak a dolgozatoknak az elutasítását, melyek hegeli alapokon állnak. Itteni érvelésének egészét azonban ennek ellenére is pontatlan volna egyszerűen antihegeliánusnak mondani, hiszen mint láttuk, Szontagh és Hetényi egyaránt kifejezésre juttatták, hogy nem tartalmi, hanem módszertani kifogásaik vannak a „hegeli modorban” írókkal szemben. Ez a magyarázata a Hegelt követő Warg János díjazásának a kétharmad részben az „egyezményesek” uralta bizottság részéről (igaz, egy névtelen, jelíges szöveg alapján). Warg tehát, aki a hegelianizmus egyik képviselője volt már az 1830-as évek végén is, itt nem elhallgattatott, hanem éppenséggel publikálási lehetőséghez jutott többek között az egyik egyezményes filozófus jóvoltából – más kérdés, hogy a publikáció a bírálótól független okokból nem valósult meg. A hegeliánus-antihegeliánus elkülönítés a másik oldalról nézve is nehézkes, hiszen bár Horváth a német filozófus nevének említése nélkül is világosan hegelizál – például amikor székfoglalójában a filozófia ideájának az „általány” (a. m. ’abszolútum’) megismerését teszi meg –, azonban ismertett tudományfilozófiai felfogása kizárja, hogy a hegeli vagy bármely más rendszer kizárólagos hívének mond hassuk. A most vizsgált, a bírálótól származó szövegekből tehát egy általánosabb dimenziójú filozófiaelméleti és -módszertani diskurzus kristályosodik ki, melyben Hegel neve ugyan fontos hívószó és orientációs pont, de az álláspontok eltérése itt végső soron nem az ő nézetei megítélésének különbözőségéből fakad.

3. A pályaművek

Jelen keretek között a pályaművek részletes és teljes körű bemutatására az anyag méretei miatt nem vállalkozhatok, csupán a szempontomból érdekesebb főbb jellemzőikre térek ki. A végkövetkeztetést részben megelőlegezve kijelenthető, hogy nemcsak a bírálatok, hanem maguk a pályamunkák is két csoportot alkotnak, és egy vélelmezett esztétikatörténeti határpontot megelőző, illetve követő állapot leképződései. Szontagh a (2), (4) és (5) pályairatot azon az alapon választotta el a többitől (és zárta ki eleve a díjazásból), hogy azok „Hégel közönségünknek érthetetlen nyelven szólnak”. De ezek a pályamunkák, melyeket egyébként Horváth Cyrill is jórészt Hegelből és Hegel követőinek műveiből készített kivonatoknak tart, akkor is feltűnően elkülönülnek a másik háromtól, ha nem kizárólag az eredetiség és közérthetőség szempontjait alkalmazzuk rájuk. E különbség mélyebb megértéséhez külön-külön is meg kell tekintünk az értekezések két csoportjának egyes tagjait.

Az (1) pályaművet azért nem tartotta egyik bíráló sem díjra érdemesnek, mert Wilhelm Traugott Krug először 1810-ben kiadott esztétikájából készített kivonatként értékelték (Krug 1810). Ezt maga az ismeretlen szerző is megerősíti, mondván, hogy „Krug’ utmutatása szerint” értekezik a szépről és fenségesről, s a szemfüles olvasó arra is rájöhet, hogy még jeligéjét is a Krug-féle esztétika mottójából merítette.⁷ Ezt figyelembe véve a szöveggel kapcsolatos első kérdések kevésbé magára a pályaműre, hanem annak forrására kell, hogy vonatkozzanak.

Krugról azt állapítja meg a magyar esztétikatörténet legutóbbi összefoglalója, hogy „a 19. század első felében a magyarországi filozófia egyik legbefolyásosabb alakja volt” (Nagy 1983. 160). E jelentős hatás mibenlétét ugyanő egy régi szakirodalmi hagyományhoz csatlakozva (Meltzl 1881. 145. sk.) „elsősorban a kanti életmű feldolgozásában” (Nagy 1983. 161) látja. Abban is egységes a szakirodalom, hogy Krug magyarországi hatásának legfontosabb tényezője Márton Istvánnak a német filozófus munkáiból készített, az esztétikát is magában foglaló 1820-as latin nyelvű kompendiuma, *Systema philosophiae criticae* címmel. Ez a mű lenne tehát ezek szerint a kanti filozófia terjesztésének fontos hazai eszköze, sőt egyenesen „a kanti kriticismusról írott kézikönyv” (Mester 2006. 74). Ez az értelmezési vonulat azonban figyelmen kívül hagyja Krug önértelmezését, amely az általa képviselt kriticismust (erre utal Márton fordításának címe) elkülöníti a „kanticizmustól”, mely szerint csupán egy fajtája annak. Elismeri, hogy Kant „kritikai írásaiban valóban általánosságban kritikai mód-

⁷ A jelige: „Boldog, kit tudomány vezet, és ha baráta művészet”. Eredetije Krug mottójában, mely Johann Kaspar Manso-tól származik: „Drey- und viermal beglückt ist der Sterbliche, welcher die Weisheit / Sich zur Führerin wählt und zur Gefährtin die Kunst!” (Krug 1810. 2).

szer szerint járt el”, de azt olyan sajátos módosításoknak veti alá, amelyek már eltérnek a módszer jellemzőitől.⁸ Valamint szerinte „még kevésbé szabad a kriticismust összekeverni a kritikai vagy kanti filozófiával. Mert az előbbi módszer, az utóbbi rendszer” (ugyanott).

Milyen filozófiai metódusról is van itt szó? A kriticismus vagy „szintetikus módszer” Krug szerint elkerüli mind a dogmatizmus, mind a szkepticizmus hibáit, és egyesíti azt, ami jó bennük, amikor „egyszerre realista és idealista”: princípiumokból indul ki,⁹ de ezeket nem önkényesen és transzcendens módon határozza meg; mérlegeli az állításai mellett és ellen szóló érveket, de ezzel nem a megismerés igazságtartalmát és bizonyosságát akarja megsemmisíteni, hanem „kikutatni az igazat és bizonyosat”, s ily módon összeegyeztetni a saját ítélet szabadságát a gondolkodás szigorú törvényszerűségével (Krug 1819. 276). Bár Krug az eklektizmus terminust az elítélő ’szinkretizmus’ jelentésben használja, a „valódi kritika” általa követendőnek tartott „minden rendszert megvizsgáló” és „mindegyikből a legjobbat megtartó” filozófiai módszere ettől függetlenül nem más, mint afféle pozitív értelemben vett kritikai eklektizmus.¹⁰ A helyes filozófiai módszer dogmatizmus és a szkepticizmus közé történő pozicionálásában régi hagyományt követ, elég csak Francis Bacon tudománytanára utalni.

Ha magát a krugi esztétikát is megtekintjük, akkor a gyakorlatban figyelhetjük meg kriticismusának természetét. Szó sincs ugyanis arról, hogy Krug teljesítménye kimerülne Kant nézeteinek ismertetésében, noha kétségtelenül nagy terjedelemben foglalkozik ezekkel, azonban nem végső orákulum számára a nagy előd, hanem kritikai reflexiók tárgya. Például vehetjük a szép meghatározását célzó gondolatmenetét: Krug idézi Kant definícióját, miszerint „általában szép az, ami érdek nélkül tetszik”. Ezután megemlíti Herder ellenvetését, hogy „semmi sem tetszhet érdek nélkül”, majd a vitát eldöntendő az „érdeklés” fo-

⁸ „Übrigens darf der Kritizismus nicht mit dem Kantizismus verwechselt werden. Denn obwohl Kant in seinen kritischen Schriften wirklich nach kritischer Methode überhaupt verfahren ist, so kommt doch diese Methode in jenen Schriften mit gewissen Modifikationen vor, die nicht als charakteristische derselben angesehen werden dürfen” (Krug 1819. 277).

⁹ Krug szerint a filozófiai megismerés „reálprincípiuma” az én, amennyiben önmagát teszi a megismerés tárgyává. A megismerő én saját tudatának tényeire reflektálva jut el a „materiális princípiumokig”, majd ez a felismerés „formális ideálprincípiumok” révén nyer tudományos vagy rendszerezett formát (Krug 1819. 49, 68–69).

¹⁰ „Der Eklektizismus ist [...] nichts anders als ein seichter Synkretismus; denn durch ihn werden alle Systeme in ein *Chaos confusum* zusammengemischt. Eine echte Auswahl kann nur kritisch getroffen werden. Denn die wahre Krisis prüft jedes System und jede einzelne Behauptung unparteiisch und behält überall das Beste; aber sie findet dasselbe nicht durch beliebiges Zusammenraffen, sondern, indem sie von sichern Prinzipien ausgeht, bietet sich das Wahre und Gute, was in andern Systemen zerstreut vorhanden ist, von selbst dar und stellt sich zugleich in diejenige Ordnung, die einer wahren Wissenschaft angemessen ist” (Krug 1819. 279).

galmának tisztázásába kezd, arra jutva, hogy igaz, jó és szép egyaránt érdeklik az embert, de másféleképpen, s a szépségre vonatkoztatva bevezeti az „esztétikai tetszés” fogalmát (Krug 1810. 48. sk.). Ezt viszont elválasztja az érzéki és az intellektuális tetszéstől, mivel az előbbi csak formai, az utóbbi kettő viszont kizárólag anyagi természetű, mindeközben fenntartva a lehetőséget, hogy a különböző tetszések ugyanarra a tárgyra vonatkozzanak. Így jut el végül saját szépség-meghatározásához, melyet hangsúlyozottan ideiglenesen így ad meg: „a szépség egy dolog azon tulajdonsága, melynek révén az észlelőben pusztá formája révén gyönyör érzetét kelti” (Krug 1810. 59–60). A továbbiakban újabb Kant-szövegeket, de Herdert is ismét bevonva e definíció pontosításán dolgozik, s így jut el olyan, az 1. pályaműbe is átemelt megközelítéshez, mely az érdekmentesség és az esztétikai autonómia tanításától végképp eltávolodik:

Az igazság és jóság [...] az okosság’ eszméi, és az igaz- ’s jónak érdeke, az okosságnak az átalány [!] vagy eszményes iránti érdeke [...]. De szükséges azon eszméknek megérzékesítése, hogy azok minket érzéki lényeket élénken érdekeljenek, ’s lelkünket belsőleg meghassák. Mire nézvé a’ szépség, mint legtökélyesebb alak, melly alatt az érzéki jelenkezhetik [!], minket érzéki lényeket illetőleg, magát az átalányt vagy eszményt ábrázolja, melly sajátlag soha is mint ollyas nem mutatkozhatik. A’ szép tehát, melly, úgy szólva, összefoglaló láncza az érzéki és okossági világnak, az igazat és jót, mint okosság’ eszméit, mintegy megtestesíteni látszik. Innen magyarázható a’ szépség iránti olly hathatós vonszalmunk (1. pályamű, 15–16; Krug 1810, 82).

Újabb szépség-meghatározásai az előzőnek szabatosabb, a kanti terminológiát is felhasználó, de vele szemben továbbra is az esztétikum önmagán túl mutató funkcióját kidomborító variánsok: „Szép az a’ mi alakja által az észrevevőnek képzelőerejét és értelmét könnyeden ’s mégis szabályosan, és így kellő módon foglalja el – vagy: a’ szépség olly minősége valamelly dolognak, miszerint az alakja által a’ képzelmet szabad, de az értelemmel egyező játékba helyhezi ’s annál fogva az életérzelmet az észrevevőnek lelkében felemeli” (1. pályamű, 18–19; Krug 1810. 93). E definíciók „megvilágosításául és megerősítéséül” ezután a következő szerzők kritikai értékelése következik: Baumgarten, Moses Mendelssohn, Hutcheson, Home, Moriz, J. C. Scaliger, Zschokke, Szent Ágoston, Püthagorasz, Platón, Arisztotelész, Kant, Diderot, Bouterwek, Jean Paul, Crousaz, Heydenreich (Krug 1810. 93–102).

Krug kifejtésmódjába azért kellett bepillantnunk, hogy látszódjék: ez a módszer nem egyes filozófiai rendszerek bemutatását ambicionálja, hanem azok összevetését egymással egy mindig külső és felső aspektusból. A fogalmak és definíciók itt nem véglegesek, hanem átmeneti lépcsőfokok az újabb és még pontosabb megfogalmazások irányába, melyek azonban szintén nem lesznek soha tovább javíthatatlanok. Ez az eklektikus esztétikai értekezés korban elter-

jedt metodológiája, mely nálunk először Szerdahely György Alajos munkájában figyelhető meg (vö. Fórizs 2013; Balogh 2015, 16–20). De nemcsak a módszer közös: ahogy Szerdahelynél a humanitas- vagy paideia-eszmény lesz az esztétikához való közelítések végső viszonyítási alapja, ugyanúgy jelenik meg Krugnál is a szépségnek az esztétikai élmény képzési funkcióját kidomborító – végső soron Baumgartenre visszavezethető¹¹ – meghatározása.

A (3) pályamű, Almási Balogh Sámuel díjnyertes munkája, szintén a képzés perspektívájában szemléli az esztétikát, hiszen mint írja „Minden elméletnek csak az adhat valódi érdeket és becsét, ha annak tárgya az emberiség’ tökéletesülésére ’s boldogságára tagadhatatlan befolyással és nyomossággal bír”. Ugyanis „Való, Jó és Szép” az „isten szellemnek bennünk nyilatkozó három fő típusai”, melyeket „együtt, és lehetőségig egyiránt” kell „kifejtöztetni” magunkban. Az esztétikai élmény az emberi teljességet szólítja meg, lévén „A’ szép érzetben a’ léleknek többi tehetségei, az ész és értelem is öszhangzólag munkálnak”. Az ilyen átfogó értelemben vett esztétika nemcsak képzési eszköz, hanem képzési cél is egyben, hiszen az ember önnön lényegéhez, az önnön magába rejtett eszméhez jut el a szép érzés „kimivelése” révén:

A’ szép nem egyéb, mint a’ szemlélhető alakban teljesen kiábrázolt eszmének szellemi vagy idealis érzék által felfogása. Mert szellemi érzés nélkül ama két oldalnak megléte mellett is, reánk nézve szép nincs, nem lehet. [...] Ez a’ szellemi érzés az, mit tudományos kifejezéssel aetheticai érzésnek nevezünk. Ez, valamint a’ barmoknál hiányzik, úgy ellenben az emberiségnek jellemzetéhez tartozik, és ámbár a’ szépnek érezhetésére annak kimivelése multhatatlanul megkívántatik: mindazáltal nincs ember, kiben ez az érzés általában és mindenkor hiányzanék (3. pályamű, 42).

Mint látható, Balogh nézetei nagyjából hasonlóak Krugéhoz, viszont bírálja azért, mert csak „az öt érzéknél fogva tapasztaltakat” vonja „az érzés körébe”. Balogh ezzel szemben – részben Hutchesonra támaszkodva, és említve is a skót filozófus nevét (3. pályamű, 8) – elkülöníti a belső és külső érzést, s ilyen értelemben írja, hogy „az érzés, mint lelket és testet egybefoglaló életművezet [!], kiterjed mindkettőnek, és így az egész emberi lénynek működéseire, Valóra, Jóra, Szépre egyiránt” (3. pályamű, 7).

Újabb kiemelendő mozzanat – mely Balogh széles körű tájékozottságának csupán egyik jele a sok közül – hogy esztétikatörténeti áttekintésébe bekerült Edmund Burke *A Philosophical Inquiry into the Origin of our Ideas of the Sublime and Beautiful* (1757) című műve szépségfelfogásának fél oldalas ismertetése

¹¹ Krug explicite is kimondja, hogy az esztétika kifejezést baumgarteni értelemben (a. m. ’az érzékelés eredeti törvényeinek tudománya’) használja, s nem a kantai „transzcendentális esztétikát” érti rajta (Krug 1819. 295).

az 1773-as német kiadás alapján. Az eddigi kutatás a korabeli hazai nyomtatott esztétikákban inkább csak közvetett és tipológiai egyezéseket talált Burke gondolataival,¹² s így valószínűleg ez az értekezés reflektál nálunk elsőként közvetlen és explicit módon e műre. Ráadásul alapos kritikai reflexióról van szó: Balogh egy hosszabb passzust idéz Burke-től a szépség hatásmechanizmusáról, majd kimondja következtetését, miszerint ez a szépségnek „legvastagabb empiriai felfogása”, s egyetértőleg említi róla *Az ítélőerő kritikájából* Kant véleményét, aki Burke teóriáját a szép „physiologiai elméletének” nevezte, s ezen az alapon kétségbe vonta annak érvényességét. Balogh mindazonáltal hozzáteszi, hogy már Spinoza is hasonlóan gondolkodott a kérdésről (3. pályamű, 32–33).

Burke-re annak a kérdésnek a kapcsán is hivatkozik Balogh, hogy a fenségest be lehet-e sorolni a szép nemei közé. Egyetért vele abban, hogy ez nem lehetséges,¹³ de ennek bizonyítására alkalmatlannak tartja Burke érvelését, aki úgymond „csak az alapul vett testi okokat vette tekintetbe [...]. Illy empiriai okokból sem a’ Szépnek, sem a’ fenségesnek lényegét kifejtteni nem lehet”. (3. pályamű, 69.) Saját megközelítésében, melyet bevallottan Schiller *Über das Erhabene* című értekezése nyomán alakított ki, a fenséges és a szép különbsége így ragadható meg: „a’ szép a’ végtelennek a végessel, vagy az érzékfelettinek az érzékivel teljes összeköttetésében áll; ellenben a’ fenségesben a’ végtelen különválnak a’ végestől (v[agy] az érzékfeletti az érzékitől), és csak a’ maga ideális jelenlétét nyilatkoztatja-ki ezen utóbbinak ellenébe”. (3. pályamű, 70.) Ezt követi a fenséges felosztása „természeti” („aesthetical”) és „szellemi” („tiszta”) fenségesre, az előbbi alosztályait („mathematicai” és „dynamicai”) Kant nyomán állítja fel a szerző, aki ugyanakkor a königsbergi filozófus hiányosságaként könyveli el, hogy nem fejtette ki a tiszta és esztétikai fenséges közti különbséget. (3. pályamű, 79.) Ezután jön a tárgyra vonatkozó „bölcseseletek” áttekintése Burke, Kant, Goethe, Jean Paul, Friedrich Bouterwek, Franz Anton Nüßlein, Friedrich Conrad Griepenkerl, Wilhelm Ernst Weber nézeteinek ismertetésével, de kitérve több más szerző megállapításaira is. Összességében megállapítható, hogy a fenséges tárgykörében egykorú hazai viszonylatban Almási Balogh Sámuelé a legkimerítőbb és legelvszerűbb kritikai eszmefuttatás.

Neohumanista-antropocentrikus jellegű, eklektikus módszerrel előadott esztétikai fejtegetéseinek további taglalása helyett most csak kritikai megjegyzésekkel kísért esztétikatörténeti áttekintése néhány mozzanatra hívom fel még a figyelmet. Az egyik, hogy latin eredetiben idézi Schedius Lajos 1828-as esztétikájának egyik szépségdefinícióját, hozzátéve, hogy az „schellingi nézet szerint van alakítva”, valamint az esztétika-professzor magyar nyelvű, széptani témájú

¹² Balogh Piroska: *Edmund Burke esztétikájának recepciója a 18–19. századi magyarországi esztétikatörténetben*. Balogh 2015. 43–78.

¹³ Burke fenséges-fogalmáról lásd: Horkay Hörcher 2011.

esszójét is említi az 1822-es Aurora-zsebkönyvből mint „jeles kis értekezést”.¹⁴ Fontos adalékok lehetnek ezek a neohumanista esztétika¹⁵ e kiemelkedő művelőjének kevésbé ismert egykorú hatástörténetéhez (Balogh 2007. 408–413). Egyébként Schelling és Hegel esztétikáját Almási Balogh azért hibáztatja, mert ezek „a’ szép ideálját felcserélik az érzéki előterjesztéssel”, azon alaptételt követve, „hogyan az ideálban semmi sincs, mi érzékileg meg nem jelennék.” Szerinte viszont „az ideált meg kell különböztetni minden érzéki nemű példányképtől” (3. pályamű, 44).

A (6), Müller Godofrédnak tulajdonított pályamű szintén a neohumanista vonalat képviseli, amit már önmagában az is mutat, hogy egészen kifejtett módon Schedius esztétikájához kapcsolódik. Történeti áttekintését ugyanis a Schedius-mű 5. §-ában olvasható szépségdefinícióval zárja, melyet itt Balogh Piroska fordításában idézek: „Az anyag és az erő közötti belső és egyenrangú kapcsolat az, amely az objektumban a szépséget eredményezi, a szubjektumban pedig az emberi természetet, azaz a tökéletes humanitást alkotja.”¹⁶ E magyarázatról a szerző kijelenti, hogy vele ő maga „egészen összeegyezik”, csupán a választott terminológiában tér el tőle (6. pályamű, 36). Saját, kevésbé egyéni meghatározásai így hangoznak: „a szép [...] az alak részei harmoniája; vagy az anyagi és szellemi részek egyező kettős harmoniája; vagy a jonak az igazzal lévő egyesítése” (6. pályamű, 9).

Ha valóban Müller ennek az értekezésnek a szerzője, akkor különösnek mondható, hogy ezen a munkáján nem érződik a hegelianus tájékozódás, szemben a Kisfaludy Társaságnak benyújtott – korábban említett – 1841-es díjnyertes pályaművével. Míg ugyanis ott kísérlet történik a hegeli terminológia alkalmazására, itt még az esztétikatörténeti áttekintésben sem bukkan fel a német filozófus neve.

A (2), Warga János-féle pályamű kézirata elveszett vagy lappang, vagyis tartalmáról csak a bírálatok alapján tehetünk kijelentéseket. Amikor Hetényi kijelenti a munkáról, hogy „szerzője az újabb philosophia álláspontjából indul ki”, akkor alighanem főként a Hegel-hatásra utal. Szontagh úgy fogalmaz, hogy az értekezés „Schelling Hegelféle állásponton áll”. A szépnak Hetényi által konstataált három tagra osztása, vagyis „természeti, alanyi, és eszményi” szép elkülöní-

¹⁴ 3. pályamű, 38. Idézete magyar fordításban: „Ez a közvetítő életerő segítségével lehetővé váló egyenrangú és belső kapcsolat az önmagának világosan tudatában lévő értelem és anyag között alkotja az abszolút, tiszta, fogalmi szépség legfelsőbb fokát.” Schedius Lajos János: *A philokaliának, azaz a szépség tudományának alapelvei* (1828). Schedius 2005. 283.

¹⁵ Schedius esztétikai főművéről lásd: Balogh 2007, 385–408.

¹⁶ A pályaműben a latin eredeti szerepel, itt a modern fordítást idézem: Schedius Lajos János: *A philokaliának, azaz a szépség tudományának alapelvei* (1828). Schedius 2005. 259.

tése valóban eredeztethető Hegel esztétikájából. A szintén Hetényi által idézett szépségdefiníció, miszerint „Olly alak ez, melly az igaz és jó eszméjét tükrözi ki” már kevésbé, lévén Hegel a művészet végcélját szellemiként és „magában- és magáértvalóként” tételezi (Hegel 1974. 27), s ez kizárja, hogy a művészi szép rajta túlmutató eszmék tükrözése legyen. Pusztán a bírálatok alapján persze csak meglehetősen spekulatív kijelentések tehetők Wurga munkájáról, hiszen, bár ismerünk belőle kiragadott idézeteket, azok pontos kontextusát azonban nem láthatjuk. Így a kézirat előkerüléséig nyitva kell hagynunk a kérdést, hogy pontosan miként és milyen mértékben jellemzi ezt a munkát Hegel követése. Az értekezésről legkedvezőbben nyilatkozó Horváth szerint a szerző „sokat fejt ki önelmélkedése tarából”, ugyanakkor ugyanő részben plágiummal is vádolja, mondván, „a fenséges és komicumról szóló s a dolgozat jelesebb részeit tevő cikkek nem egyebek mint Vischer Fried[rich] »Ueber das Erhabene und Komische« című munkájából csinált kivonatokat”.

A (4) pályaművet Horváth Cyrill immár a maga egészében illeti hasonló kifogással, megállapítván, hogy az „nem más, mint szoros értelemben kivonat Hegel Aestheticájából”. Pontosabban nem csupán egyes hegeli tételek kimásolásáról van itt szó, hanem az ismeretlen pályázó Hegel *Vorlesungen über die Aesthetik* (1835–1838) című háromkötetes művének tartalomhű rövidített parafrázisát nyújtja 56 oldalon. A pályamunka azonban mégsem szorítkozik teljesen Hegel művének ismertetésére, mert a fejtegetéseket láb- és végjegyzetekben bőszéges (zömmel német, kisebbrészt francia műveket felsorakoztató) szakirodalmi apparátus kíséri, köztük érdekes módon megjelenik a Hegel-esztétika említett berlini kiadásának címe is. De a főszövegben rendre csak hegeli eredetű gondolatok szerepelnek, s ez még az esztétikatörténeti áttekintésre is igaz, mely szintén Hegel nyomát követi, hogy a végén eljusson Hegelhez, akinek filozófiáját Karl Rosenkranz nyomán jellemzi (4. pályamű, 12; Rosenkranz 1840. 182). A kevés kivétel egyike, hogy a humor tárgyalásánál idézetként olvasható Jean Paul „szintolly eltalált mint mély” meghatározása is (4. pályamű, 33). Hegeli viszont szépségdefiníciója, mely – szemben az első három tárgyalt pályamű meghatározásaival – nem a szépség emberi érzékeléséből indul ki: „A’ szép a’ szépnak eszméje, azaz, a’ szép maga mint eszme, és pedig mint eszme meghatározott alakban, mint eszmény veendő.”¹⁷

Bár a bírálók tetszését nem nyerte el a pályakérdés megválaszolásának ezen módja, a kézirat mégiscsak a magyar esztétikatörténet további vizsgálatra érdemes becses dokumentuma, lévén a Hegel-esztétikának ilyen korai, szisztematikusan az egész mű anyagából szemlésző magyar nyelvű átültetése ezenkívül nem ismert. Legközelebbi párhuzamként csak Erdélyi János 1854–1855-ben meg-

¹⁷ 4. pályamű, 2. Az eredetiben: „Wir nannten das Schöne die Idee des Schönen. Dies ist so zu verstehen, daß das Schöne selber als Idee, und zwar als Idee in einer bestimmten Form, als Ideal, gefaßt werden müsse” (Hegel 1986. 145).

jelent *Esztétikai előtanulmányok*ja kínálkozik, de Erdélyi áttekintése sem terjed ki a teljes műre (Erdélyi 1981. 627–653; 1014–1015).

Az (5) pályamű közvetettebben mutat Hegel-hatást, mely itt sem válik egészen explicitté, de a pályázatbírálók már egyöntetűen felismerték. Amint arra Horváth Cyrill is felfigyelt, a pályázó nem fejt ki sajátjának nevezett felfogását a szép mibenlétéről, viszont az esztétikatörténeti rész utolsó fejezete, mely a cím szerint „Jean Paul, Hegel, Hegelianusok széptani eszméit” mutatja be, a korábbi leíró előadásból átvált definitorikus fogalmazásmódba, amit a belső tagolás is kifejez, ilyen alcímekkel: *A szép fogalma*, *Hol jelenik meg a 'Szépség'?* stb. Mivel a dolgozatban máshol ilyen kiemelt definíciók nem olvashatók, az olvasó számára ezek tűnhetnek fel a jutalomkérdés tárgyának *par excellence* kifejtéseiként. E hosszas fejezetben – erre is rámutatott Horváth Cyrill – Hegel mellett főleg két ifjúhegelianus, úgymint Arnold Ruge (Ruge 1837) és Friedrich Theodor Vischer (Vischer 1837) nézeteit ismerteti a szerző: Vischertől a szépség mozzanatainak (az eredetiben „Momentum”, az értekezésben: „perc”) elméletét, Rugétól a tárgyilagosságot/alanyit/magát természetű-alkotott szépség-hármas („Schönheit als unvollkommene Erscheinung”, „sich erzeugende Schönheit”, „geschaffene Schönheit”) meghatározását. Mindeközben nem követi mereven sem a felhasznált munkák terminológiáját, sem gondolatmenetét, inkább parafrazálásról van szó (5. pályamű 58–59; Ruge 1837. 36–61). A gondolatmenetben ugyanakkor Schelling is szóhoz jut, mégpedig úgy, hogy a schellingianus és hegelianus elemek nem válnak el egymástól. Erre példa a két szerzőhöz köthető megfogalmazások differenciálatlan egymás mellett szerepeltetése a magyar terminológia megalkotásával küzdő szépségdefinícióban: „a' szépség tehát: eszme, mennyiben ön magának önkülje által feltűnik; vagy a Szellem melly magát külben, istenség kinyilatkoztatányában nézleli – szép; vagy szép az eszme, mennyiben érzékileg feltűnik, szép, az eszmének érzéki megjelente, feltűnése, fénylése” (5. pályamű, 52). Ez az eljárás nem véletlen, hiszen a szerző korábban rögzítette, hogy „Schelling philosophiája [...] a Hegel és Hegelianusok philosophiájának, széptanainak előcsarnoka” (5. pályamű, 47).

A hazai esztétikai szakirodalomról a pályairatok közül ez tartalmazza a legbővebb (kétoldalas) áttekintést, Szerdahely György, Márton István, Schedius Lajos, Greguss Mihály, Briedl Fidél, Henszlmann Imre és Sasku Károly nevének és műveinek említésével, azonban utóbbiak mélyebb tartalmi elemzését mellőzve. Schediusról annyit jegyez meg, hogy „kézikönyve sokkal ismerte-sebb, mint sem szükség volna elveit itten felhozni”, s kár, hogy nem magyarul írta (5. pályamű, 42). E tárgyú összefoglalóját azzal zárja: hazánkban kevesen foglalkoznak filozófiával, s azok is többnyire „Krugot istenítik”, pedig ha csak e „rozzant sajkán” eveznek, soha nem jutnak „az igazság révébe” (5. pályamű, 43). Megállapítása két szempontból is fontos a számunkra: egyrészt evidenciaként említi Krug ismertségét és elterjedtségét, melyhez annyit tennék hozzá: a német szerző esztétikája amellet, hogy az 1820-as évektől szerepelt több ha-

zai (protestáns) középiskola tananyagában,¹⁸ egyike volt annak a három modern széptani munkának, amelyek bekerültek az akadémiai fordításprogramba.¹⁹ Másrészt az a tény, hogy a jutalomkérdés megválaszolója a krugi filozófia bevett mivoltához képest igen radikálisan és megfellebbezhetetlen módon fordul el ettől a hagyománytól, olyan gesztus, mely egy már lezajlott vagy legalábbis folyamatban lévő hagyománytörés tudatára utal.

Hogy egy kivált Hegel irányában tájékozódó filozófus ilyen ítéletet fogalmaz meg Krugról, a mögött ott állhat magának Hegelnek a tekintélye, aki már 1802-ben hosszas dehonesztáló recenziót írt Krug három filozófiai munkájáról. Hegel fő kifogása, hogy Krug az „empirikus tudatot” tette meg a „spekuláció” alapjául, s azzal vádolja, hogy az „abszolutumot a végessel egyazon rangra helyezi” és a bizonyítható dolgok körébe vonja a „közönséges értelem” alapján (Hegel 1802. 97–98). A krugi eklekticizmus bírálataiban nem áttal vitapartnere nevével is gúnyolódni, amikor Krug „transzcendentális szintetizmusát” úgy jeleníti meg, mint egy korsót (korsó németül „Krug”), melybe a különböző filozófiai irányzatok mint víz, állott sör, szörp stb. vannak egybeöntve, s az egészet maga a korsó szintetizálja, tehát a filozófus énje az egyedüli biztosíték a mondanivaló egységes és érvényes mivoltára.²⁰ Ha a megfogalmazás megsemmisítő ironiájától eltekintünk kissé, akkor megállapítható, hogy Hegel lényegében pontos jellemzését adja itt nemcsak Krug gondolatrendszerének, hanem az eklektikus filozófiának is általában: ennek középpontjában ugyanis valóban a filozófus áll, a szabadon ítélkező filozófus, aki a tapasztalatokra támaszkodó közönséges emberi értelem jegyében önállóan, de nem önkényesen válogat a filozófiai hagyomány elemeiből. Csakhogy Hegel ezt a válogatást nem veszi komolyan, sőt a tudatos válogatás mozzanatát is elvitatja tőle, azt írva: „valamiféle véletlennek köszönhető”, hogy milyen összetevők kerülnek a „korsóba”. Így Krug módszerét pozitívan értett eklekticizmusból szinkretizmussá fokozza le. Ez az érvelés szó szerint is megsemmisítő, hiszen eltünteti a bírálat tárgyát mint önálló entitást, az a bíráló pillantása nyomán dolgok esetleges halmazává omlik szét.

¹⁸ Ebben az időszakban az említett Márton István Pápan, Péterfi Károly Marosvásárhelyen, Grósz János Pozsonyban egyaránt Krug nyomán adta elő az esztétikát. Vö.: Kristóf 1934; Johannes Grósz: *Aesthetica*. Pozsony, 1823. (Ráday Gedeon előadásjegyzete, Ráday Gyűjtemény, 730 K-1. 589.)

¹⁹ *A' magyar tudós Társaság nagy gyűléseinek Jegyzőkönyve*, MTAK Kt. K 1353, 1832. márc. 8., 12. Az egyetlen benyújtott fordítást, Ludvig Sámuel munkáját a bírálók nem tartották kiadásra alkalmasnak. Vö. MTA KIK, RAL 13/d/1835 (Toldy Ferenc); MTA KIK, RAL 31/b/1835 (Czuczor Gergely).

²⁰ „Nach dem Bisherigen muß der Synthetismus des Herrn Krug auf folgende Weise gedacht werden: Man stelle sich einen Krug vor, worin Reinholdisches Wasser, Kantisches abgestandenes Bier, aufklärender Sirup, Berlinismus genannt, und andere dergleichen Ingredienzien durch irgendeinen Zufall als Tatsachen enthalten sind; der Krug ist das Synthetische derselben = Ich” (Hegel 1802. 109).

A későbbi filozófiatörténet-írás többnyire a hegeli állásponttal azonosult, nemcsak Krug, hanem az egész eklektikus irányzat megítélésével kapcsolatban, s ez hasonlóképpen valamiféle kiiktatását jelentette a jelenségnek az érzékelés mezejéből. Az eklektikusok önnön jogukon nem kaptak szerepet a klasszikus csúcsteljesítményekre koncentráló filozófiatörténetben, csupán mások gondolatainak népszerűsítőiként, esetleg értelmezőiként kerülhettek be a narratívába.²¹

4. Összefoglalás

A Magyar Tudós Társaság 1840-es széptani pályázatának szövegegyüttesét áttekintve az esztétika kétféle, egymástól lényegileg eltérő felfogását rekonstruáltam mind a benyújtott pályaművekben, mind a róluk készült bírálatokban. E két, fentebb vázolt nézőpontot Ernst Stöckmann nyomán az esztétika „antropológiai”, illetve „kallisztikai” értelmezéseihez sorolhatjuk. Az előbbi esetben arról van szó, hogy az esztétikában „a »mi a szép« kérdése mindig azonos a szépség megismerésének antropológiai előfeltételeit firtató kérdéssel” (Stöckmann 2009. 11); az utóbbi, hegeli megközelítésben viszont az esztétika a *szép eszméjének* filozófiája lesz (Stöckmann 2009. 12). A két felfogás közti fő eltérést úgy summázhatjuk, hogy az ember mint a szépséget érzékelő (és azt éppen ember mivoltánál fogva egyedül érzékelni képes) lény kikerül az esztétika centrumából, és helyette a „szép eszméje” válik kiindulóponttá (Hegel 1974. 15). Az esztétika, illetve a művészet céljáról alkotott elképzelés is megváltozik ezáltal, mely az antropológiai esztétikáknál (Almási Balogh Sámuel szavaival) „az emberiség’ tökéletesülése”, egy, az érzékelésből kiinduló, de az ember egész testi-lelki-értelmi valójára kiható képzési folyamat. Hegel viszont tagadja, hogy a művészet célja tanítás vagy morális tökéletesítés volna az érzések felkeltése révén, szerinte a műalkotás tanító célzata nem állhat másban, mint hogy egy „abszolút szellemi tartalmat [an und für sich wesentlichen geistlichen Gehalt] tudatosítson”.²² Mivel itt a művészetnek mind kiindulópontja, mind célja tisztán eszmei, vagyis az emberen kívül értelmeződik, e koncepcióban (esztétikai) képzésről már nem lehet szó.

²¹ Példa erre Wolfgang Röd filozófiatörténete, mely Krugot a „kantianizmus korai képviselői” közt tárgyalja, és Kanttól való eltérését a „továbbfejlesztés” igényeként értékeli. „Bei Krug ist besonders deutlich zu sehen, wie sich in der damaligen Zeit mit der Anerkennung der Kantischen Grundintention die Überzeugung von der Notwendigkeit einer Weiterentwicklung der Transzendentalphilosophie verband” (Röd 2006. 159–160).

²² Hegel 1974. 24. „Dieser Zweck in Rücksicht auf das Lehren könnte nur darin liegen, an und für sich wesentlichen geistlichen Gehalt durch das Kunstwerk ans Bewußtsein zu bringen” (Hegel 1986. 76; Hegel 1974. 27).

Hegel támadása a „közöséges emberi értelemen” nyugvó filozófia ellen mutatja, hogy az abszolút idealizmus szemszögéből az antropológiai állandóként tételezett, tapasztalati alapú, időtől és helytől függetlenül helytálló józan ész belátásaira hivatkozni szerintem immár nem érvényes érvelési mód. Az antropológiai és kallisztikai esztétika között ennek megfelelően módszertani ellentét is feszül, hiszen az előbbi eklektikus metódusa szorosan összefügg azzal az előfeltevéssel, hogy bármely rendszer bírálható és szétbontható a *sensus communis*-ra hivatkozva,²³ míg az utóbbi *a priori* tételeken alapuló, saját terminológiát alkalmazó, zárt rendszerfilozófia.

Az 1840-es akadémiai pályázat iratanyaga nagyon érdekes, mintegy keresztmetszeti pillanatképet nyújt a magyar esztétikai törekvésekről egy olyan időpontban, amikor a hazai filozófiai gondolkodásban többféle értelemben is éppen gyökeres váltás megy végbe. Ennek megfelelően az idősíkok mintha egymásba csúsznának: egyszerre van itt jelen a magyarországi esztétikai gondolkodást a kezdetektől befolyásoló neohumanista-eklektikus-populárfilozófiai irányzat s az újabb, szisztematikus-terminológiai irányzat, utóbbi főként a meginduló Hegel-recepciónak köszönhetően. A szövegek olyan, önreflexiót igénylő határhelyzetben állnak, ahonnan még és már mindkét távlat megmutatkozik, vagyis a kibontakozó esztétika-felfogások az őket képviselők számára sem tekinthetők már és még magától értetődőeknek. De nyelvi és intézményes tekintetben is határpontot képez ez a pályázati anyag, mivel a köz- és felsőoktatás számára készült latin esztétikák világát itt látványosan felváltja az esztétika mint magyar nyelvű, önálló sodó diszciplína. Az irategyüttes ismeretében más fényben tűnik fel a Szerdahely–Schedius-féle korai hazai neohumanista esztétikai kezdeményezések közvetlen utóélete is, hiszen egy olyan közegbe nyerünk általa betekintést, amelyben ez még élő, sőt evidensen adott hagyományként létezett, míg ugyanennek a tradíciónak a távolabbi utókor perspektívájából rendre csak zárványossága, hatástalansága látszik. Azonban e néhány, jelen dolgozatban csak részlegesen kifejtett szempont mellé még továbbiak sorakoztathatók, melyekből kiindulva az esztétika-, a filozófia- és az irodalomtörténet-írásnak is további feladatokat ad e terjedelmes anyag.

²³ Vö. Krug érvelésével a pozitív értelemben vett „egészséges emberi értelem” védelmében Hegel kritikájával szemben (Krug 1819. 144–147).

Irodalom

A' Magyar Tudós Társaság' Évkönyvei (= MTT Évk. évfolyam, oldalszám)

- Albrecht, Michael 1994. *Eklektik: Eine Begriffsgeschichte mit Hinweisen auf die Philosophie- und Wissenschaftsgeschichte*. Stuttgart–Bad Cannstatt, Frommann–Holzboog.
- Balogh Piroska 2007. *Ars scientiae: Közelítések Schedius Lajos János tudományos pályájának dokumentumaihoz*. Debrecen, Kossuth Egyetemi Kiadó.
- Balogh Piroska 2015. *Teória és medialitás. A latinitás a magyarországi tudásáramlásban 1800 körül*. Budapest, Argumentum. (*Irodalomtörténeti füzetek*, 175.)
- Berzsenyi Dániel 2011. *Prózai munkái*. S. a. r. Fórizs Gergely. Bp., EditioPrinceps. (*Berzsenyi Dániel összes munkái*)
- Erdélyi János 1981. *Filozófiai és esztétikai írások*. S. a. r. T. Erdélyi Ilona. Budapest, Akadémiai. (*A magyar irodalomtörténetírás forrásai*, 10.)
- Fekete Gézané 1988. *Az akadémia 1831–1858 között alapított jutalomtételei és előzményei*. Budapest, Magyar Tudományos Akadémia Könyvtára. (*A Magyar Tudományos Akadémia Könyvtárának Közleményei*, 21 [96])
- Fichte, Immanuel Hermann 1832. *Über Gegensatz, Wendepunkt und Ziel heutiger Philosophie*. Erster kritischer Theil. Heidelberg, J. H. B. Mohr.
- Fórizs Gergely 2013. Szerdahely György Alajos *Aestheticájának alapelvei*. *Irodalomtörténet*, 94/2. 187–206.
- Garve, Christian 1796. Von der Popularität des Vortrages. In uő *Vermischte Aufsätze welche einzeln oder in Zeitschriften erschienen sind*. Breslau, Wilhelm Gottlieb Korn. 331–359.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich 1802. Wie der gemeine Menschenverstand die Philosophie nehme, – dargestellt an den Werken des Herrn Krug's. *Kritisches Journal der Philosophie*, 1/1. 91–115.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich 1974. *Esz­tétika. Rövidített kiadás*. Válogatta, az összekötőszövegeket és az utószót írta Zoltai Dénes. Ford. Tandori Dezső. Budapest, Gondolat.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich 1986. *Vorlesungen über die Ästhetik*. I. kötet. Frankfurt-/M., Suhrkamp. (*Werke*, 13.)
- Hetényi János 1845. Az ész és philosophia' fölségéről. *A' Magyar Tudós Társaság' Évkönyvei*, 6. 35–65.
- Horkay Hörcher Ferenc, 2011. A fenséges zsarnoksága: Edmund Burke új esztétikai paradigmájának eszmetörténeti kontextusai. In: Edmund Burke esztétikája és az európai felvilágosodás. Szerk. Horkay Hörcher Ferenc és Szilágyi Márton, Bp., Ráció, 45–88.
- Horváth Cyrill 1840. A' philosophiai rendszerek' méltatása. *A' Magyar Tudós Társaság' Évkönyvei*, 4. 60–87.
- Kristóf György 1934. Péterfi Károly esztétikája. *Irodalomtudományi Közlemények*, 44/4, 337–355.
- Krug, Wilhelm Traugott 1810. *Geschmackslehre oder Ästhetik*. Königsberg, A. W. Unzer. (*System der theoretischen Philosophie*, 3.)
- Krug, Wilhelm Traugott 1819². *Fundamentalphilosophie oder urwissenschaftliche Grundlehre*. Züllichau und Freistadt, Darnmann'sche Buchhandlung.
- Meltzl Hugó [von Lomnitz] 1881. Beiträge zur Geschichte der Kritik der reinen Vernunft in Ungarn. *Összehasonlító Irodalomtörténelmi Lapok*, 5/10. 145–158.

- Meltzl, Oskar von 1885. Joh. Gottfried Müller. In *Allgemeine Deutsche Biographie*. Leipzig, Duncker & Humblot, 22. kötet. 554.
- Mester Béla 2006. *Magyar philosophia: A szenvedelmes dinnyésztől a lázadó Ikaroszig*. Kolozsvár–Szeged, Pro Philosophia.
- Müller Godofréd 1842. Nemzetiség és népiesség a' költészetben, különösen a' magyarban. *A' Kisfaludy-társaság' Évtapjai*, 3. 345–395.
- Nagy Endre 1983. *A magyar esztétika történetéből. Felvilágosodás és reformkor*. Budapest, Kossuth.
- Perecz László 2001. Különbözni, egyezni: Erdélyi János. In uő *Szép rendbe foglalva*. Budapest, Ister. 55–75.
- Rosenkranz, Karl 1840. *Kritische Erläuterung des hegelschen Systems*. Königsberg, Gebrüder Bornträger.
- Röd, Wolfgang 2006. *Die Philosophie der Neuzeit 3: Erster Band, Kritische Philosophie von Kant bis Schopenhauer*, München, C. H. Beck. (Geschichte der Philosophie, Bd. 9/1)
- Ruge, Arnold 1837. *Neue Vorschule der Aesthetik. Das Komische mit einem komischen Anhang*. Halle, Verlag der Buchhandlung des Waisenhauses.
- Schedius Lajos János 2005. *Doctrina pulcri: Schedius Lajos János széptani írásai*. Szerk., jegyz., Balogh Piroska. Debrecen, Kossuth Egyetemi Kiadó.
- Stöckmann, Ernst 2009. *Anthropologische Ästhetik: Philosophie, Psychologie und ästhetische Theorie der Emotionen im Diskurs der Aufklärung*. Tübingen, Max Niemeyer Verlag.
- Szinnyei József 1903. Müller (János) Godofréd. In uő *Magyar írók élete és munkái*. Budapest, Hornyánszky Viktor. 9. kötet. 450.
- Szontagh Gusztáv 1839. *Propylaeumok a' magyar philosophiához*. Buda, A' Magyar Kir. Egyetem' betűivel.
- Trausch, Joseph 1870. *Schriftsteller-Lexikon oder biographisch-literärische Denk-Blätter der Siebenbürger Deutschen*. 2. kiad. Kronstadt, Joseph Trausch – Johann Gött & Sohn Heinrich.
- Vischer, Friedrich Theodor 1837. *Über das Erhabene und Komische, ein Beitrag zu der Philosophie des Schönen*. Stuttgart, Imle & Krauß.

A MAGYAR FILOZÓFIA A SZÁZADFORDULÓN ÉS A KÉT VILÁGHÁBORÚ KÖZÖTT

HOLOVICZ ATTILA

BME Tudományfilozófia és Tudománytörténet Doktori Iskola

Külföldi hatások megjelenése Posch Jenő filozófiafelfogásának keretei között

Posch Jenő a 19. század utolsó évtizedétől a 20. század első negyedéig terjedő időszakban a legaktívabb, ekkor írja két terjedelmes könyvét, és publikál a kor folyóirataiban. Az akkori magyar filozófiai közfelfogástól radikálisan eltérő nézeteket képviselt. Felfogása egy tág értelemben vett pozitivista, de azon belül hangsúlyosan materialista keretek közé sorolható. Gondolkodásában nemzeti jellegzetességek nem figyelhetők meg, amit korai, *Az idő elmélete* című könyvének kritikus, Alexander Bernát szemére is vet. Fő művének a *Lelki jelenségeink és természetük* címet viselő kétkötetes munka tekinthető. Az ebben megjelenő, a mentális jelenségeket mozgásokra visszavezetni akaró felfogására hatott jó néhány (főleg európai) filozófusnak az elmélete, de ennek – és a könyveiben szokatlanul nagy mennyiségű idézet és más szerzők elemzése terjedelmének – ellenére nézetem szerint nem tekinthető egyik nagy irányzat vagy filozófus egyértelmű követőjének sem, mivel még a viszonylag leginkább respektált szerzők nézetei közül is összességében véve legalább annyit kritizált és utasított el, mint amennyit elfogadott. Más szerzőknek a saját nézeteire gyakorolt hatása a szokványostól eltérő módon jelenik meg. Ennek mikéntjét és legjelentősebb eseteit szeretném bemutatni. Elemzésem nagyrészt a fő műben kifejtettekre irányul, mivel ez tekinthető a szerző leginkább kiforrott álláspontját tartalmazó munkának. Ehhez képest korai időfilozófiai könyve, valamint a folyóiratcikkek specifikusabbak, egy-egy partikulárisabb részproblémához kapcsolódnak.

Ami a leginkább szembetűnő Posch forráskezelésében, illetve más szerzők elméletéhez való viszonyulásában, hogy – tömören fogalmazva – szinte nem akar tudni semmiféle kontextusról. A teoretikus szövegről alkotott – implicit – felfogása a mai olvasót leginkább a korai logikai pozitivistákéra emlékeztetheti. Posch többnyire néhány mondatot – de van, amikor csak egyet, vagy épp csak egy mondatrészletet – idéz a szóban forgó szerzőtől, de azt is úgy teszi, hogy – hacsak az olvasó nincs tisztában az illető filozófus (vagy pszichológus) nézeteivel – nem derül ki, hogy a szóban forgó mondatok milyen szövegkörnyezetben hangzanak el. Ez az eljárás bizonyos esetekben félreértésekhez is vezethet. Mégpedig akkor, ha az olvasó nincs tisztában azzal, hogy a citált szerzőt hová

is kell helyezni a tárgyalt téma szempontjából releváns álláspontok palettáján. Figyelembe véve a szerepeltetett szerzők számát (vagy akár azok diszciplináris különbözőségét is), ez a probléma még szakemberek esetében is megjelenhet, de még fokozottabb a veszély, ha nem szaktudós olvasót feltételezünk. A kontextus figyelmen kívül hagyása azoknál a bekezdésnyi szövegeknél is félrevezető lehet, amelyekben Posch egy olyan szerzőt dicsér meg – többnyire egy-egy negatív tézise miatt – valamely apró részletkérdés kapcsán (azaz, hogy az a szerző is elvetett valamely álláspontot, melyet Posch is rossznak tart), akinek egész filozófiai alapállása lényegesen eltér a Posch által képviselttől (mint például Aquinói Tamás, Berkeley vagy Brentano). Ha a nem szakember olvasó a citált szerző nézeteinek ismeretére csak Posch idézetei és kritikája alapján tesz szert, akkor néha komoly félreértésekbe is eshet, hiszen Posch csak azt és annyit idéz, amit az idézett szerzőnek a saját nézeteivel történő összevetés szempontjából relevánsnak gondol. Hogy más pszichológiai/filozófiai kérdésekben mit gondolt az adott szerző, illetve hogy az idézett mondatok milyen elméleti keretbe ágyazottan helyezkednek el, többnyire homályban marad.

Az alább következő összehasonlításokban a szerzők kiválasztásának szempontja az volt, hogy a könyv egészét áttekintve – megítélésem szerint – a rá leginkább (akár pozitív, akár negatív értelemben) tartalmi hatást gyakorló filozófusok vagy pszichológusok kerüljenek sorra. Nem feltétlenül esik ez egybe azzal, hogy Posch terjedelmi szempontból, mennyiségileg kiktől idéz a legtöbbet. Az alább következő szerzők kiválasztása reményeim szerint védhető döntések eredményei, de természetesen vitathatók is.

Az összevetések során arra törekszem, hogy a Posch által is explicite említettekén túl azoknak a hasonlóságokat és a különbségeket legjelentősebbjeit is megjelenítsem – a teljesség igénye nélkül –, amelyekről Posch egyáltalán nem ejt szót. A különböző szerzőkkel szembeni kritikák és egyetértő citátumok természetesen Posch interpretációján alapulnak. Hacsak nincs szó nyilvánvaló félreértésről, többnyire nem kerül sor annak vizsgálatára, hogy a hivatkozásokkal sűrűn teletűzdelt szövegben Posch megfelelően értelmezte-e az általa idézett szerzőket. Ez az idézett szerzők száma és az idézetek mennyisége miatt technikailag szinte kivitelezhetetlen lenne. Az összes interpretáció helytállóságának (védhetőségének) tisztázása kétségkívül emelné e dolgozat színvonalát, de – a hivatkozott szerzők és szövegrészek mennyisége miatt – a terjedelmét is. (Egyébként gyakran előfordul Posch szövegeiben, hogy az idézeteknek nem argumentatív, hanem pusztán illusztratív szerepük van.) Másrészt egyes korabeli citált szerzők ma már csak a szaktörténészek számára ismerősek. (Egyes, korukban sem különösebben jelentősek pedig talán még számukra is kevésbé.) Bizonnyos helyeken azonban jelzem, ha véleményem szerint Posch nagyon egyoldalúan vagy már-már eltorzítottan adja vissza a szóban forgó szerző álláspontját.

1. Herbert Spencer

Fő műve előszavában Posch kiemelten szerepelteti Spencert mint olyan szerzőt, akinek felfogása nagymértékben hatott rá, s kijelenti, hogy saját műve felfogható úgy is, mint a spenceri alapelvek részletezőbb kidolgozása. Pszichológiatörténeti kötetében Pléh Csaba ennek megfelelően Poscht Spencer követőjeként mutatja be, aki könyvében „Spencer rendszerére építve egy radikális empirista pszichológiát vázol” (Pléh 2010. 221). Valóban, Posch az alapgondolat szintjén Spencerből merít. Nemcsak az objektivista hozzáállást veszi át, azaz hogy Posch ősellenségeivel ellentétben – akiket hagyományos vagy ideológus pszichológusoknak nevez – Spencer nem az introspekcióra és a stabilnak hitt belső világ elemzésére alapozva építi fel elméletét – noha elméletének kifejtésekor introspektív jellegű kijelentéseket is használ –, hanem harmadik személyű nézőpontot alkalmaz. Ez Posch számára magától értetődő dolog, a tudományosság alapkritériuma. A revelatív erejű gondolat az, hogy a lelki jelenségek vizsgálatánál relevanciát – sőt, fundamentális jelentőséget – tulajdoníthatunk az organizmus és környezeti viszonya elemzésének, a viselkedést az élettérhez való alkalmazkodásként felfogva. Ebben a keretben a lelki jelenségek is szoros összefüggésben állnak a környezettel, az ahhoz való alkalmazkodással. A lelki „szféra” evolúciós szintű módosulása Spencer szerint egyben fejlődés is, melynek mozgatórugója a környezethez való egyre kifinomultabb alkalmazkodás. Poscht a fejlődés gondolata nem annyira érdekli, annál inkább a lelki jelenségek alkalmazkodásként való felfogása, s ezt a gondolatot az idealizmus utolsó – legerősebbnek tekintett – bástyája, a képzet ellen veti be, kiemelve azt a spenceri gondolatot, hogy a megismerés nem valami minden egyéb létevékenységtől és lelki működéstől (például az érzelmektől) független tevékenysége az elmének. E szerint tehát a – hagyományosan az intellektualitás elkülönülő szférájába sorolt – képzetek minden további nélkül beilleszthetők a lelkieket alkalmazkodásra visszavezető egységes elméleti keretbe. Hangsúlyozza, hogy mindez nem feltétlenül – sőt, szerinte elsősorban nem – filogenetikusan értendő; az úgynevezett lelki működés a konkrét egyed szintjén is megfelleltethető a végső soron mechanikusan zajló alkalmazkodási folyamatnak. Az alkalmazkodás egyfajta viselkedésforma. Posch a viselkedés fogalmát erősen kitágítja (amelyre aztán felváltva alkalmaz különböző szinonimákat) annak érdekében, hogy egységes kategóriába tartozóként beszélhessen a testmozgásokról és a fiziológiai folyamatokról. Így a végső konklúzió az lesz, hogy minden lelki jelenség valójában mozgás.

Feltehetően a hagyományosan autonómnak tekintett diszciplínák (például ismeretelmélet) pszichológiai megközelítésének gondolata is Spencer hatására vezethető vissza. Már időfilozófiai munkájában is pszichologista érvelést alkalmaz, említve is Spencer nevét, de még nem támaszkodva rá. Korai, időfilozófiai munkájának alapgondolata – az idő antirealistikus értelmezése – azonban éles ellentétben áll Spencernek az időt és a teret illető felfogásától, mely szerint lehe-

tetlenség bármelyiknek a létét tagadni, annak ellenére, hogy végső soron „a tér és idő túl vannak a megérthetőség határán” (Spencer 1909. 71).

Pszichológiai fő művét tekintve indokoltnak tűnik Posch Jenőt Spencer követőjeként aposztrofálni. Úgy gondolom azonban, szerencsésebb megfogalmazás, ha megmaradunk annál, hogy Posch pszichológiai elmélete Spencer alapgondolataira építkező, a spenceri elmélet Posch számára releváns aspektusait továbbgondoló teória, amely inkább csak az alapgondolatot veszi át, de az átfogó spenceri rendszer egészéből összességében véve kevesebbet fogad el, mint amennyit elutasít. Ami nem is oly meglepő, hiszen más az ambíciójuk. Spencer monumentális életműve rendszerépítő, szintetizáló törekvésű, míg Posch munkája ehhez képest specifikusabb, érvelése mindig egy bizonyos célnak – az autonóm, az anyagi világtól (részben vagy egészében) független szellemi szféra feltételezése elleni teoretikus küzdelemnek – van alárendelve (s inkább csak érintőlegesen kalandozik el más – például társadalomelméleti, etikai – területre). Amit specifikusan kifogásol Spencer elméletében, az értelemszerűen az, amiben álláspontja szerint meghaladja őt, ami a továbbfejlesztés fő iránya, azaz az elméletnek a képzetek területére való hangsúlyozott kiterjesztése. A fő probléma az, hogy „Spencer, mint számos újabb psychologist, még hisz a kép alakjában bennünk létező ideális valóságmásolatokban” (Posch 1915. 20). Általánosabb szempontból az is távol tartja Spencertől, hogy Spencer felfogásában központi jelentőségű az evolúció, amihez viszont Posch – annak bizonyít(hat)atlansága miatt – ambivalens módon viszonyul. Odáig hajlandó követni Spencert, hogy a lelki jelenségek fellépése a környezethez való alkalmazkodás folyamatában előálló zavar következménye. Az is alapvetően fontos gondolat, hogy a kellemes és kellemetlen élmények valahogy a szervezetben megőrződnek, s hogy a későbbiekben ezek – mint taszító- és vonzóerők – nagymértékben az organizmus viselkedésének irányítóivá válnak. Az egyedfejlődés szintjére vonatkoztatva Posch szemében ez kitűnő gondolat, ám Spencer ezt filogenetikus szintre emeli, s Posch Spencer tollából sem fogad el semmiféle öröklődési elképzelést. Mindezek miatt általánosságban fogalmazva egy kissé félrevezető azt mondani, hogy Posch Spencer-követő vagy spenceriánus lett volna. Annak ellenére, hogy nyilván nem lehet számszerűen megmondani, hogy az előd által kifejtettek hány százalékát kell elfogadnia egy másik elméletalkotónak ahhoz, hogy az előző követőjének számítson, legalábbis annyit mondhatunk, hogy minél több tézist utasít el, annál kevésbé jellemezhetjük a későbbi szerzőt a mester általánosságban tekintett követőjeként. Annyit azonban kijelenthetünk, hogy a Poschra hatást gyakorló szerzők közül Spencer a relatíve legjelentősebb.

Sok olyan, Posch számára elfogadhatatlan eleme van Spencer elméletének, amiről nem ejt szót. A világ megismerhetetlen lényegére, a világnak a tudomány által is feloldhatatlan rejtélyeire való hivatkozás – különösen azon a módon, ahogy azt Spencer tálalja – egész biztosan misztikusként hatott Poschra. A világról való gondolkodásunkban az anyag és a szellem egymásrataltságának,

kölcsönös kiküszöbölhetetlenségének gondolata is nagyon távol áll Poschtól. Ahogy Spencer efféle érvelések segítségével próbálja – meglehetősen erőltetetten – összebékíteni a vallást a tudománnyal, azt Posch feltehetően erős ellenérzésekkel olvashatta. Posch nem reflektál Spencernek – a *par excellence* filozófiai jellegű – a külvilág realitását illető gondolatmeneteire sem. (Sőt, tematikusan alig foglalkozik a kérdéssel, eltekintve fő műve végének néhány rövid bekezdésétől, illetve a szövegben elszórtan található megjegyzésektől.)

Posch különösebben nem foglalkozik Spencer társadalmi nézeteivel. Bár szimpatikus lehetett számára az ezzel foglalkozó szakaszokban kifejtett mérsékelt individualizmus, mely szerint az államnak csak a legszükségesebb mértékben kell beavatkoznia az egyén életébe, s egyéb liberalisztikus állásfoglalás is. Ám Posch szemében ezt lerontja Spencer „középutas”, a konzervativizmusnak engedményeket tevő, nem elég radikális felfogása, amely még az egyházi intézmények felé is hajlandó gesztusokat tenni, elismerve a vallási tradíciókhoz való ragaszkodás (igaz, hogy mérsékelt) gyakorlati hasznát. A társadalomnak az élő szervezet analógiájára történő felfogása, a fejlődés szerepének túlhangsúlyozása és szinte gigantikus erejüként való beállítása időnként misztikus felhangot ad Spencer elképzeléseinek.¹

Azzal, hogy a lelki jelenségeket a környezethez való alkalmazkodással hozza szoros összefüggésbe, Spencer nagyon értékes – és Posch számára továbbértékesíthető – alapgondolatot fogalmaz meg, ami miatt Posch nagyra becsüli őt (William James kritikájával szemben erőteljesen védelmezi is.) Hasonlóképpen fontos elzárni az utat attól az érvmenettől, amely az emocionalitás és az intellektualitás éles elkülönítésével az értelmi folyamatok számára külön (platóni vagy egyéb misztikus) „birodalmat” kreál, s ennek elkerülésében, elkerülhetőségének kimutatásában Spencer szintén jeleskedett. Posch úgy gondolja, a lelki jelenségek mivoltát és genezisést illető kérdések vonatkozásában mindenképp a Spencer által kijelölt gondolati úton érdemes elindulnunk, de ha igazán tudományos objektivitásra és bizonyíthatóságra törekszünk, akkor a Spencer által követettől eltérő – radikálisabb – irányba kell haladnunk.

2. Theodule Ribot

A Ribot és Posch nézetei közötti különbségeknek filozófiai szempontból talán a legjelentősebbike az öröklődés kérdéséhez kapcsolódik. Máshol húzzák meg a határvonalat azon viselkedési formák között, amelyeknek a megjelenését meg

¹ Legalábbis, ha figyelembe vesszük, hogy Posch ebben a tekintetben nagyon szigorú, s azok a szerzők is hamar megkapják az elmarasztalást, akik bár nem misztikus gondolkodásúak, de elméletük nyitva hagyja annak a lehetőségét, hogy abból kiindulva – következtetések beiktatásával – gondolati útjuk a „mysticizmus mocsarába” vezessen.

lehet magyarázni az öröklődésre hivatkozva, és amelyeket már nem. Ribot egyrészt legitimnek tekint bizonyos viselkedésformák megjelenésének filogenetikus magyarázatát, s elvileg elfogadja a szerzett tulajdonságok öröklődésének a lehetőségét is. Tudatában van annak a veszélynek, hogy túl erős lehet a csábítás, hogy túlzásokba esve, elhamarkodottan minősítsünk öröklötnnek valamely jelenséget. Mond is néhány példát arra, hogy mi az, ami biztosan nem öröklődik. Ha szokásban is vannak – főleg egyes természeti népeknél – bizonyos emberi vagy állati csonkítások (állatok levágott farka, átfűrt emberi testrészek, körülmetélés stb.), az eleve így születő egyedek (farok nélkül született kutyák, lovak) alkalmankénti megjelenése nem igazolja a szerzett tulajdonságok öröklődésének téziséét. Sokkal inkább valószínű az öröklődésre mint magyarázatra történő hivatkozás helyessége bizonyos ideg- és elmebajok jelentkezésekor.

Ha máshová helyezik is a demarkációs vonalat, egy arányosságban egyetértenek (bár ezt Posch nem hangsúlyozza). Mégpedig abban, hogy egy tulajdonság vagy viselkedéstípus örökölhetőségének foka arányban áll annak (valamilyen értelemben vett) bonyolultságával. Ez irányú írásaiiban ezt Ribot persze Poschnál sokkal részletesebben tárgyalja. Álláspontja szerint az arányosság a bonyolultság többféle értelmében is fennáll. Egyrészt szó szerinti értelemben; azaz az adott organizmus komplexitásának mértéke minél kisebb, annál inkább lehetséges (vagy valószínű) az általa mutatott viselkedési jellegzetesség öröklött jellege. Másrészt egy magasán organizált felépítésű lény – mint az ember – esetében is annál inkább magyarázható egy tulajdonság vagy viselkedés az öröklődéssel, minél kevésbé bonyolult, minél inkább „testhez kötött” jelenségről van szó. Posch is készséggel egyetérthet Ribot azon megállapításával, mely szerint a legegyszerűbb, ösztönszerű viselkedések hátterére vonatkozóan elfogadható hipotézis az öröklöttség feltételezése. Ribot ennél azonban tovább megy, s az érzelmi, s bizonyos megkötésekkel az értelmi folyamatok esetére vonatkozóan is felvethetőnek tartja az öröklődés kérdését, fenntartva, hogy ennek valószínűsége annál nagyobb, minél primitívebb érzelmtípusról, s minél fejletlenebb értelmi megnyilvánulásról van szó. Posch az arányossággal egyetért, de nagyon hamar „megáll”. Csak a lehető legprimitívebb jellegzetességekre vonatkozóan fogadja el annak öröklöttségét. Érvelését olvasva feltűnik, hogy Posch gyakorlatilag csak akkor teszi ezt, amikor nem is tehet mást. Amivel kapcsolatban hajlandóságot mutat az öröklődési magyarázatra – például egy az emlősök osztályába tartozó újszülött szopási késztetése és hasonló primitív ösztönök –, akkor egyszerűen lehetetlenség ezeket tanultnak feltételezni. Minden egyéb, ennél akár csak kicsivel is magasabb fejlettséget igénylő sajátosságnak a magyarázatát csak az ontogenezis vizsgálati lehetőségének keretei között tartja elképzelhetőnek: „Örökké a milieu-t, vagyis az egyénre születésétől fogva ható és hatott érzetek összességét és sorrendjét [...] fogjuk a hajlamainak, valamint egész jellemének kialakulása módjáért okolni” (Posch 1915. 69).

Ribot az öröklődést úgy fogja fel, hogy az a faj szintjén valami olyasmi, mint az egyed szintjén annak emlékei: „Lehetetlen az átöröklés és az emlékezet között szoros kapcsolatot nem látnunk [...] Az átöröklés nem egyéb, mint faji emlékezet, s ugyanaz a fajra nézve, ami a szorosabb értelemben vett emlékezet az egyedre nézve” (Ribot 1896. 69). Poschtól távol áll egy ilyen analógiának az elfogadása, amelynek egyik tagjáról semmit (vagy legalábbis semmi biztosat) nem tudhatunk, így aztán meg sem tudjuk állapítani, hogy egyáltalán fennáll-e.²

Természetesen, mivel olyan szerzőről van szó, akivel Posch szimpatizál – legfőképp, mint általában is, a negatív tézisek miatt – sok mindenben egyetért Ribot-val. Standard módon mindketten hivatkoznak arra, hogy az általuk képviselt nézet hiányosságainak, nyitva maradó kérdéseinek a tudomány – elsősorban a fiziológia – jelenlegi fejlettségi szintje, illetőleg a vizsgálati tárgy – az emberi organizmus – rendkívüli bonyolultsága okolható. „Az agy physiologiája és anatómiája még nincs annyira kifejlődve. [...] De az agybeli tünetények és a lelki tünetények oly szorosan össze vannak fűződve, hogy az egyiknek megváltozása magával vonja a másik változását is” (Ribot 1886. 313). Mivel minden szellemi jelenség az agyműködésre vezethető vissza, a hagyományosan lelkinek tartott jelenségek öröklődése is fiziológiai szinten megy végbe. Nagymértékben hozzájárulhattak Posch Ribot iránti szimpátiájához Ribot-nak az idealizmust elmarasztaló megjegyzései és szigorú determinizmusa is.

Bár Ribot sok kérdés vonatkozásában határozott álláspontot képvisel, de összességében véve – filozófiai értelemben – mégsem eléggé szigorú. Ribot-ban Posch sok „realista tendenciát” fedez fel, ám mindig talál kisebb-nagyobb hibákat is.³

Elmarasztalást kap Ribot bizonyos pontatlan megfogalmazásai miatt is. Posch üdvözlí – és idézi is – Ribot azon megfogalmazását, mely szerint az érzel-

² Ebben az érveléstechnikai kérdésben Posch nem igazán következetes. Gyakran kritizálja ellenfeleinek analógiás érveit azon az alapon, hogy az analógia érvényességét vonja kétségbe, mondván, hogy ha az egyik tagjáról nem tudunk semmit, akkor nincs alapunk kijelenteni az analóg viszony fennállását. Ám saját mondanivalójának kifejtésekor gyakran ugyanolyan felépítésű analógiákkal él, mint az általa emiatt elmarasztalt szerzők.

³ Kisebb hibának minősül az, amikor valamely apró részletkérdésben – például a fantázia működésének az egyéb élettevékenységben betöltött szerepét illetően, vagy épp a Ribot munkásságának nem kis szeletét kitevő patológiai témák tárgyalása során – vitatkozik vele. Idesorolható az is, amikor Ribot alapvonalaiban az övéhez sok szempontból rokon mozdulatos elméletének azt a részét kritizálja, amely az emberi vonzalom (szerepet) kialakulásának gyökerét a mozdulatok utánzásában, illetve az ilyen hajlamban látja. A Ribot elmélete alapján értett szeretet csak emberek irányában jelentkezhetne. Posch szerint viszont vonzalmunk tárgyai nemcsak élőlények, de szinte bármi más is lehet, ezért az elméletnek egy olyan apró módosítását javasolja, mely szerint az utánzás nem általában véve a szeretet, hanem specifikusan az empátia jelenségének magyarázatában játszhat központi szerepet.

mi megnyilvánulások azonosak fiziológiai alapjukkal. De az a kijelentés, mely szerint az érzelmi állapotok a fiziológiai reakciók pszichológiai *megfelelői* (psychische Äquivalent) lennének, Posch szemében már megbocsáthatatlan. Hasonlóképpen, mint Ribot terminológiája, mellyel kapcsolatban sokszor tisztázatlan marad, hogyan is értelmezendők egyes központi terminusok. Ribot legalábbis nem fordít gondot annak megelőzésére, hogy kifejezéseit az olvasó a hagyományos pszichológia spiritualisztikus módján értelmezze.

Ribot bírálatakor néha nem különülnek el a valódi elméleti jelentőséggel bíró kritikák a különösebb fontosság nélküli fogalmazásbeli sajátosságokat kifogásoló ellenvetésektől. Utóbbi esetek némelyikénél nem egyértelmű, hogy Poschnak pontosan mi is a kifogása; egyes magyarázatai inkább azt mutatják, hogy rá is igaz, amit ő vetett Bartók György szemére, annak Pauler-kritikája kapcsán: „túlságosan beletemetkezett Paulernek megszövegezéseibe, bizonyos ridegséggel csupán a kinyomatott mondatokat nézte, s nem azt a gondolat-célzatot, amelynek kifejezéséért Pauler küzdött” (Posch 1913. 11). Posch legalább annyira szigorú Ribot-val szemben. Ribot bármennyire is eltávolodott az ideológus (értsd: idealista) pszichológusok szemléletmódjától, megfogalmazásaiban „bizonyos palástolt psychicum vagyis az ideológus álláspontnak tett engedmény rejlik”, következésképp Ribot „fél-ideologus gondolkodású” szerzőnek minősül (Posch 1915. 727).

Még egy érdekes különbséget érdemes megemlíteni. Ribot azt a jelenséget, hogy egyesek annyira vehemensen ellenállnak a lelki tulajdonságok átöröklése elméletének, extrateoretikus okokkal magyarázza. Előítéletek, erkölcsi következményektől való félelem, a tudományosság szemléletmódjának elfogadására való képtelenség, babonáság, valamint a vallási dogmatizmus. Ez utóbbin belül is elsősorban az ember és az állat közötti lényegi választóvonal megsemmisítésétől való irtózás magyarázza az elutasítást. Posch Jenő viszont épp azért utasítja el az átöröklés elméletét, mert véleménye szerint a szigorú bizonyítékok hiánya és az empirikus igazolás lehetőségének erősen kétséges mivolta távolabbi következményeiket tekintve a fentiekhez hasonló tudománytalan eszmékkel egyenrangúvá züllesztene a teoretikus filozófiát.

3. Wilhelm Wundt

Posch láthatóan nem méltányolja, hogy Wundt parallelizmusa eltér egy dualista metafizika keretei között értett parallelizmustól (mint mondjuk a *prestabilita harmonia*), nem tételezi a Descartes-féle *res cogitans* létét, s a testi és lelki jelenségek párhuzamosságát inkább metodológiai/heurisztikai elvként alkalmazza. Az sem enyhíti meg Wundt iránt, hogy ő is elveti a Posch által is támadott „tisztá” intellektualitás lehetőségét: „Indulat nélkül való önkényes, pusztán értelmi mérlegelésből fakadó cselekvés, amilyent némely filozófus létezőnek vélt,

egyáltalában nem létezik” (Wundt 1921. 48). Mindez – és Wundt általában vett tudományosságra törekvése és kísérletező hajlama – azonban nem ellensúlyozza azt, hogy „mindenütt a létező psychicum-ok hívének vallja magát”.

Posch nem tekinti elégségesnek azt, hogy – saját elkötelezettségének megfelelően – Wundt tanításainak materialista értelmezést adjon. Ez az alternatíva már a kortársak között is felmerült, s voltak is olyan szerzők, akik Wundt fiziológiai pszichológiájának naturalista értelmezési lehetőségére – vagy még inkább ennek veszélyére – hívták fel a figyelmet. De Posch nem értékeli, ha egy elmélet pusztán lehetőséget ad ilyen interpretációra; azt várja el, hogy – amennyire ez egyáltalán lehetséges – eleve zárja el az utat az idealista értelmezés elől. Persze nem volt alaptalan, hogy Posch tartott Wundt elméletének idealista értelmezésétől, hiszen már a kortársak közül is sokan látták, hogy a parallelizmus nem jelent anyagelvűséget, s a wundtizmus ontológiai szempontból határozatlanságot mutat. Ha deklaráltan nem is, de burkoltan benne rejlik az elméletben a természeti rend kereteibe maradéktalanul bele nem simuló lelki szféra létének feltételezése. Mindezek alapján Posch kifogásolja Wundt elméletének fiziológiai pszichológiaként való jellemzését. E „fél-spiritualista philosophusnak” munkája valóban tartalmaz fiziológiát is és pszichológiát is, „de nem *physiologiai* pszichológia” – hangsúlyozza a szót Posch (1915. 1133). Így aztán hiába talál számára is elfogadható, a nyílt idealizmustól eltávolodó téziseket – mint például a lélek klasszikus pszichológiára jellemző túlzott intellektualizmusát ellensúlyozó voluntarisztikus elemeket, a tárgyiasító képzetfelfogás kritikáját, a lelki jelenségekben a folyamatjelleg (nem eléggé hangsúlyozott) említését –, Wundtot dicsérő megjegyzéseket keveset találunk. Noha Posch irodalomjegyzékében szerepelnek Wundtnak azok a művei, amelyekből a fentebbi jellegzetességek kiolvashatók, kérdéses, hogy Posch – mint máshol mondja: „teljesen egyéni célzatú” – szövegkezelése, olvasásmódja számára mindezek egyáltalán feltűntek-e. Mivel figyelme elsősorban a materialista és idealista szembenállás szempontjából jelentős elemekre irányult, lehetséges, hogy bizonyos részleteket kissé egyoldalúan értelmezett. (Bár ennek megítélésakor azt is érdemes figyelembe vennünk, hogy sok helyütt Wundt eredeti megfogalmazásai is homályosak és kétértelműek.) Poschnak számára zavaróak lehettek Wundt egyes – a magasabb szerveződési szint realitásának lehetőségét felvető – gondolatai is.

Összességében, Posch nézőpontjából nézve Wundtnak vagy eleve idealista meggyőződésű volt, vagy pedig elméletében – annak alapjaiban – a tudományos attitűdnek az idealizmussal való megalkuvása rejlik. És Posch szemében egyik sem bocsánatos bűn.

4. William James

Sok filozófushoz hasonlóan egyik lábával a tudományos objektivitás talaján álló, másikkal a spiritualizmus mocsarában ragadó szerző William James is, akinek pszichológiájában alapvető jelentőségű a Posch által gyökeresen elhibázottnak tartott introspekció. A Locke által már rég hiteltelenített innátizmus iránti szimpátiája is súlyos hiba.

James pszichológiájának és pragmatista filozófiájának vannak Posch számára is szimpatikus elemei. A cselekvés, a folyamatjelleg hangsúlyozása akár jó irányba is vihetné James pszichológiáját. A Carl Georg Lange dán fiziológus közreműködésével kidolgozott elmélet (ami James–Lange-féle érzelmelmélet néven vált ismertté) jó irányba indul el. Posch nagyon figyelemreméltónak találja James híres mondását: „nem azért sírok, mert szomorú vagyok, hanem azért vagyok szomorú, mert sírok”. A megfordítás gondolata jó, de elégtelen, mivel James az érzelmet nem pusztán a testi mozgásokkal, hanem azoknak az észrevételével (vagy valamely izommozgás, izomfeszültség észrevételével) azonosította, így megőriz valami rejtettet, hozzáférhetetlent: az érzelmet mint egy kvalitásként észrevehető létezőt. James mondása ebben a keretben úgy is értelmezhető, hogy „szomorú vagyok, mert érzem sírásomat”. Eme megmaradó „rejték kvalitást” kiküszöbölendő Posch lingvisztikai jelleget visz a tézis általa javasolt átértelmezésébe: „szomorúnak mondom magamat, mert síró arcomat szomorú arcnak nevezik az emberek” (Posch 1915. 724).

Posch változó mértékben, eltérő súlyozottsággal vet be ellenfeleivel szemben nyelvi érveket. Van, akikenél egyáltalán nem, bizonyos irányzatokkal szemben kevésbé hangsúlyosan, az egyéb érvelésmódot kiegészítendő veti be a nyelvkritikai argumentumokat. James azok közé tartozik, akikkel szemben Posch fajsúlyosan vet fel nyelvkritikai kifogásokat. Meglátása szerint amiatt, hogy James jó irányba indul el, de mégis eltévelyedik, nem kis mértékben okolható a nyelvészetben való szembetűnő járatlansága.

Ha James többet foglalkozott volna nyelvtudománnyal, ez őt bizonyára megtanította volna, úgy mint megtanított minket arra, hogy azok a bizonyos szellemi dolgok (folyamatok és egyéb „létezők”) mennyire csak félreértett metaphorákból keletkeztek s hogy az efféle szellemhithöz fűződő postulatumokat épenséggel nem a tények természete sugallja, hanem mindössze a megszokott felfogásmódokhoz való conservatív ragaszkodás szülemlíti meg. A tudomány és haladás „postulatuma” épen ellenkezőleg az, hogy eme korhadozó fogalmak helyébe másokat, a természettudománnyal egyezőbbeket, a gondolkodás tényeinek egy másféle kimagyarázását léptessük, – ha mindjárt csak, mint a jelen elmefuttatásban, szerény próbálkozás alakjában is. [...] James-nek az esete pedig, ki a maga „postulatuma”-ával egyenesen a „tárgyak-

hoz hasonló természetű gondolatok”-nál lyukadt ki, intő például szolgálhatna a psychikus értelmű közéleti metaphoráknak (és unshakable belief-eknek) szószerű átvétele ellen (Posch 1915. 41).

James hajlandó beismerni, hogy a tisztán szellemi létezőként értett gondolatok feltételezése alátámaszthatlan posztulátum. Azonban a maga pragmatikai nézőpontjából tekintve egyből hozzá is teszi, hogy olyan posztulátum, amelynek a feltételezésére okvetlenül szükségünk van. Posch számára a gyakorlati igényekre való hivatkozás nem legitim érv, ami semmiképp sem készítheti az elméleti teoretikust a létező tárgyak módjára elképzelt szellemi entitások elfogadására.

A fent említett pozitívumok – amihez hozzávehetjük a valóságtól elrugaszkodott metafizikai kreálmányok James általi elutasítását is – azonban nem ellenőrizhető Posch szemében azt, hogy a legfontosabb – a szellemi létezőként értett képzetek – kérdésében James bizonytalanságot sugall. Egyes szövegei esetében nehezen megállapítható, hogy a magát a képelmélet ellenségének mutató James mondatainak homályosságát és kétértelműségét „csak a stilisatio pongyolaságának tulajdonítjuk”, avagy „a képekkel szemben elutasító, de mégis habozó” magatartása mögött idealista motivációk húzódnak meg.

Posch talán világosabban látta volna James felfogását, ha annak két munkáján (James 1891 és 1908) felül több – köztük vallási témájú – írását is ismeri. Azonban, ahogy egy helyütt említi, a háborús viszonyok közepette a külföldi szakirodalom beszerzése komoly nehézségekbe ütközött.

5. Hugo Münsterberg

Bár rokon gondolkodóról van szó, de amellett, hogy egyetértőleg is idézi egyes passzusait, Münsterberg azon szerzők közé tartozik – vagy inkább az *a* szerző –, akit Posch a leggyakrabban emleget afféle zárójeles „vesd össze”-típusú illusztrációként.

Az egyébként Posch számára sok szempontból szimpatikus, időnként akcionistának nevezett felfogást valló szerző elkötelezettje a motorikus felfogásnak, de sokakhoz – többek közt a vele egyébként személyes kapcsolatban is álló Jameshez – hasonlóan nem fordít figyelmet a nyelvi precizításra. Különösen a Posch számára alapvető, a képzet természetével kapcsolatos állítások problematikusak. Nem egyértelmű, milyen státust tulajdonít ezeknek Münsterberg, s néha nehéz eldönteni, hogy maguk a tézisek tévesek, vagy pedig csak az alapvetően helyes megfontolások pongyola fogalmazásmódjában van a hiba. Münsterberg képzzettel kapcsolatos megállapításai Posch szerint bizonytalan, óvatoskodó megfogalmazásúak, már ami a fizikai jellegű elvi redukciót illeti. Egyes megfogalmazások túlságosan is „tartózkodó, sőt vonakodó” állásfoglalást mutatnak; a képzetet a fizikai szférához csak hasonlónak, nem pedig azzal azonosnak ál-

lítják be. Ennek következtében Münsterberg „sehogysem tud szakítani avval a régi psychológiából hozott megszokásával, hogy a képzeteket léttel ruházza fel. [...] A lelki folyamatoknak, vagyis a képzetvonulásnak olyan leírását adja, mely szerint ez nem egyéb, mint folyton új meg új létezőknek (Objekte, t. i. psychische) felvillanása” (Posch 1915. 443).

Egy helyen Posch olyan gondolatot idéz Münsterbergtől, ami talán segíthet annak filozófiatörténeti rekonstrukciójában is, hogy vajon Posch felfogása hogyan viszonyul a nála nem sokkal későbbi filozófiai irányzat, a logikai pozitivizmus tanításaihoz. Posch látszólag egyetértően nyilatkozik arról az állításról, amely egy neutrális monizmus felé mutat: „[A]z igazi realitás – az, amiből a philosophusnak mint lelki életünk végső alapjából ki kell indulnia –, nem egyéb, mint azok az undifferenzierte Objekte, [...] die noch nicht psychisch und nicht physisch sind” (Posch 1915. 108). Posch minden bizonnyal rokon gondolkodóknak tekintette volna a logikai pozitivistákat; ő maga is törekedett mindkét nagy munkájában következetesen érvényre juttatni azt a szemléletmódot, mely szerint a filozófiai problémák vizsgálatánál a nyelvi szempontoknak alapvető jelentőségük van. Mondhatjuk, hogy a magyar filozófiatörténetben ő a „nyelvi fordulat” (egyik) képviselője.⁴ Ha Posch tovább él, és kapcsolatba kerül (vagy csak tudomást szerez) az *Ernst Mach Verein* törekvéseiről, rendkívül nagyra értékelt volna célkitűzéseiket. Mindenekelőtt a negatívakat. Két dologban azonban bizonyára fenntartásai lettek volna. Egyik a logikai formalizmus. Ennek oka az, hogy az arisztotelészi logikával a középkorban a skolasztikusok visszaéltek, s saját spiritualisztikus, teológiai szándékaik érdekében használták fel. Ez pedig azt mutatja, hogy a (formális) logika „rossz” célokra is használható. (Poschnak eme megjegyzése persze nem igazán nevezhető a logika elleni érvnek.) Másik pedig az ontológia. A fenti Münsterberg-idézetéről bár elismerően szólt, de egyetértése szűk körre korlátozódik; mindezt csak egy fejlődés-lélektani folyamat egyik korai stádiumának jellemzéseként fogadja el. A megismerési folyamat genezisének kutatása során joggal feltételezhetjük, hogy a csecsemő (és esetleg az ősember) a világhoz való viszonyában nem tesz határozott ontológiai distinkciókat, de ez csak egy átmeneti szakasz. A megismerési folyamat pszichológiai sajátosságait és fázisait kutató filozófus számára az ontológiai semlegesség csak rekonstrukciós kiindulópont lehet. A lételméleti neutralizmus mint filozófiai álláspont Posch szemében járhatatlan út, s nem is méltányolja kellőképp. (Legalábbis a kései mű korszakában. Korai, időelméleti könyvének írásakor még kevésbé volt elutasító ez irányban.) A Bécsi Kör tagjai nézeteinek

⁴ Maga is sejtette, hogy nyelvcentrikus megközelítése ellenállásba fog ütközni. Már *Az idő elméletében* is próbálja eloszlatni olvasójának attól való „indokolatlan berzenkedését”, hogy filozófiai könyvben nyelvvel kapcsolatos fejtegetések kapjanak helyet, s ahogy várható volt, recenzió, Alexander Bernát „ide nem való nyelvészkedésnek” minősíti Posch könyvének ez irányú részeit (Alexander 1897. 720).

egyik prototípusaként is értelmezhető Mach nézeteiről egy helyütt azt a megálapítást teszi, hogy az „dicséretesen következetes”, de Posch láthatóan képtelen arra, hogy igazán komolyan vegye. Véleménye szerint lehetetlenség, hogy valaki őszintén így gondolkodjon a világról. A szemében ez ugyanolyan „fél lábbal itt – másikkal ott” típusú megoldás, mint mindazoknak a pszichológusoknak a nézetei, akik nem elég egyértelműen foglalnak állást ontológiai kérdésekben. Bár a nyílt idealizmushoz képest az ontológiai semlegesség előrelépést jelent abban az értelemben, hogy egy fokkal kevésbé abszurd, de Posch szigorú: nem csupán a bevallottan idealista elméleteket támadja, hanem minden olyan teóriát is, amely ontológiai vonatkozásban olyan álláspontot fogad el, amelynek – további következtetések beiktatásával – idealista interpretáció adható. Következésképp Posch szemében nem mentség – sőt nem is járható út – az esetleges ontológiai semlegesség, vagy valamilyen, az idealizmus és a materializmus közötti „középutas” megoldás, hiszen ezek az elméletek csupán deklarative, és csak addig neutrálisak, amíg nem kerülnek valamilyen ontológiai elkötelezettséggel bíró követő vagy továbbgondoló, az elmélet téziseiből következtetéseket levonó interpretátor kezébe. S ha egy idealistáról van szó, az bizonyosan nem fogja kihasználatlanul hagyni annak a lehetőségét, hogy szellemi entitásokat csempészzen az ennek veszélyét nem érzékelő elméletalkotó teóriájába.

6. Korábbi materializmus(ok)

Bár fő műve előszavában és ekkortájt írt egyes cikkeiben pragmatikai okokból gyakran realizmusnak nevezi filozófiai alapállását, ez pusztán terminológiai döntés, melynek háttérében minden valószínűség szerint a materializmusa miatti múltbeli, politikai természetű bonyodalmak jövőbeni elkerülésének szándéka is szerepet játszhatott. A másik ok a korábbi Moleschott–Vogt–Büchner nevekkel fémjelzett klasszikus német materialista iskola tanításaival szembeni – valós és vélt – eltérések.

Meglepő módon Posch nem foglalkozik a francia felvilágosodás materialista elméleteivel. (Holbach ugyan szerepel az irodalomjegyzékben, de a szövegben Posch nem tárgyalja.) A fent említett német irányzat tanításain kívül csak az angol Hobbes téziseit idézi, többnyire elmarasztalóan. Kritikája nem mindig egyértelmű. Néha azt veti a szemére, hogy egyes megfogalmazásai a szellemi állapotokat entitásnak, nem pedig folyamatnak tüntetik fel; máskor azt, hogy Hobbes, bár a lelkieket kapcsolatba hozza mozgási folyamatokkal, de megfogalmazásai azt sugallják, hogy nem azonosítja a kettőt, hanem egyes mozgásokra a lelki szféra megnyilvánulásaként tekint, meghagyva ezáltal legalábbis az elkülönítés – mint afféle redukálhatatlan „szellemi maradék” – lehetőségét. Máskor a miatt hibáztatja, hogy Hobbes indokolatlanul feltételezi az (agy) atomrezgések és az érzettárgy hasonlóságát. Elmarasztalja Hobbes szellemiekhez való

általában vett viszonyát „mint azt az együgyűen sommás eljárást, hogy hátat fordít nekik, mint pusztá chimaeráknak” (Posch 1915. 1113). Úgy gondolom, Posch Hobbes-kritikája néha inadekvát. Mai szóval élve eliminativizmussal vádolja Hobbest, amit téves álláspontnak minősít, mondván, szellemi állapotok igenis léteznek *mint fiziológiai folyamatok*. A helyzet azonban az, hogy nemcsak Hobbes, de általában még egy dualista sem tagadja a fiziológiai (agy) folyamatok realitását. Amilyen értelemben léteznek szellemi folyamatok Posch elmélete szerint, *abban az értelemben* ezek realitását (szinte) senki sem vitatja.⁵

Hasonlóképpen elhatárolja magát Posch a német materialisták tanításától. Leegyszerűsítőnek tartja annak klasszikus formáját, melyben a lelki szférát olyan módon azonosítják a fizikaival, hogy mindkettő dologszerű, entitásjellegű; figyelmen kívül hagyva a lelki élet strukturális sajátosságait, komplexitását, folyamatjellegét. Velük szembeni kritikája azonban azt mutatja, hogy Posch nem Vogt és társai komolyabb, saját írásaik tanulmányozása alapján alkotott képet magának tanításaikról, hanem egyrészt másodlagos – többnyire kritikai – irodalomból tájékozódott, illetve felületesebb, bevallottan népszerűsítő jellegű kiadványokból. Ha csak ezek alapján rekonstruáljuk tanításaikat, valóban felületes gondolatmenetekkel és sok pontatlan megfogalmazással találkozhatunk.

Büchner magyarul is megjelenő könyvében (1870) kitér a legszokványosabb ellenvetésekre. Maga is kritizálja Vogt megfogalmazásait az agyműködés és gondolkodás viszonyára alkalmazott nem túl szerencsés hasonlatai miatt (epe/máj; vizelet/vese stb.), de azt is megjegyzi, hogy Vogt az ilyen szófordulatokat különösen a népszerűsítő célzatú irodalomban és a szóbeli előadásokon alkalmazta, s legtöbbször – igaz, nem mindig – jelzi is, hogy nem szó szerint értendően fogalmaz. Ezek a frázisok csupán az olvasónak szánt heurisztikus segéd-eszközök. Büchner idézetekkel támasztja alá, hogy sem Vogt, sem Moleschott pontosabb megfogalmazásaikban nem vallották azt a vulgáris felfogást, amelyet ellenfeleik nekik tulajdonítanak. Vogt nem tekintette a lelket az aggyal azonosított *dolog*nak, ahogyan egyes kritikusok állítják. A lelki folyamatokat többször is az agy funkciójaként értelmezi. Moleschott a gondolatot magát nem egy anyagfajtának, nem váladéknak, hanem az anyag bizonyos fajta mozgásának tekintette. Büchner azt hangsúlyozza, hogy a materializmus kritikusan szándékosan félremagyarázzák a téziseket, nem törődve azzal, „mi képezi Vogt állításának mélyebb és igazi értelmét. [...] Amint nincs epe máj, vizelet vesék nélkül,

⁵ Posch említetlenül hagyja, hogy saját pszichológiai elméletének egyik alapelve – mely szerint minden emberi cselekvés motivációjának hátterében kétféle testi mozgás-esemény húzódik meg: vonzó (vágykeltő) és taszító mozgás – gyakorlatilag egybeesik Hobbes tanításával. Mellesleg az is több ponton vitathatóvá teszi Posch Hobbes-értelmezését, hogy – egyébként rá nem jellemző módon – szekunder irodalom alapján rekonstruálja Hobbes téziseit.

úgy nincs gondolat agy nélkül; a lelki tevékenység az agyállomány működése” (Büchner 1870, 125).

Úgy tűnik, Posch a német materializmust illetően reflektálatlanul magáévá teszi a kritikusok által leegyszerűsített és némileg eltorzított értelmezést.

7. Fritz Mauthner

Mint Kornis Gyula beszámol róla (Kornis 1930. 208), Posch levélben fejezte ki elvi támogatását és nagyrabecsülését a sokak által támadott Mauthner iránt. Mauthner pedig nyelvkritikai ihletettséggű filozófiai szótárában megemlíti Posch időelméleti felfogásának nyelv- és fogalomtörténeti aspektusát, az érdeklődők figyelmébe ajánlva Posch teóriájának német nyelvű kivonatát (Posch 1899–1900; Mauthner 1923).

Nyelvkritikai attitűdjének köszönhetően Mauthner fontos felismerésekkel segítette a misztikus elképzelések elleni küzdelmet, ezért Posch számára a legfontosabb szerzők egyike. Elsősorban őt is a reflektálatlan hétköznapi (népi pszichológiai) nyelv, a metaforikus szóhasználat, az antropomorfizmus és egyéb elemzetlen nyelvi formák névértéken vételéből eredő visszaesszék, szándékos torzítások, és persze a klasszikus, „nagy” filozófiai problémák valamiféle nyelvi zavar – többek közt a pusztán szó létéből annak a reális világban fellelhető megfelelőjének létre való következtetés – általi keletkezésének kimutatása miatt becsüli sokra. A gondolkodás és a beszéd szoros kapcsolatának (bizonyos megfogalmazásaiban azonosságának) kimutatásával Mauthner annak az érvelésnek is megteremtette a lehetőségét, hogy a megismerést is közelebbi kapcsolatba állítsuk a beszéddel mint cselekvéssel, kihúzza a talajt azon érvelés alól, amely az intellektuális szférára hivatkozva véli megalapozni a spiritualista felfogást. Mauthner gondosan válogatott példákkal támasztja alá tézisé, mely szerint a gondolkodás mint szelleminek tekintett jelenség együtt jár beszédmozdulatokkal vagy annak elfojtódó kezdeményeivel. Csak egy további lépés az együtt járás helyett azonosságot tételezni. A nyelv természete (eredete) megismerésének kérdésében pedig szintén éles meglátása Mauthnernek, hogy a nyelv-, torok-, gégemozgások vizsgálata szolgáltatja a megfelelő kiindulópontot.

Posch Mauthnernek tulajdonítja azt a saját maga által is képviselt empirista tézist, hogy gondolkodásunk lényegében összehasonlításokból – azonosságok, különbségek, hasonlóságok megállapításából – tevődik össze.⁶

⁶ Kissé meglepő, hogy figyelmen kívül hagyja Hume ez irányú meglátásait, noha ol-
vasta annak fő művét. Talán az magyarázza ezt, hogy – mint a kevés rendelkezésre álló
életrajzi adat mutatja – az idegen nyelvek közül utoljára, s meglehetősen későn tanulta
meg az angolt. Alapvető orientációját a német és a francia szerzők munkái képezik.

Posch – ezúttal is – azt emeli ki az elemzett szerző eszmefuttatásaiból, ami számára fontos: azokat az észrevételeket, amelyek a spiritualista igények alaptalanságának kimutatását segítik. Ha Mauthnernek igaza van, s a gondolkodás valójában beszéd, s a más elmék megismerhetőségét, a szubsztantív „én” babonáját pedig a félreértett nyelv generálja, akkor a gondolkodás tényéből, az „én” kétségbevonhatatlan realitásából kiinduló minden elmélet alól kihúzható a talaj. Mauthner Posch számára világosan és meggyőzően kimutatta, hogy az újkori lélekfelfogás a misztikus görög képelméletet ugyan meghaladta azáltal, hogy már nem tételezi a tárgyról leváló, „szálldogáló kis concretumokat”. Ehelyett szimbólumokról, tárgy-jelekről beszélnek (melyek esetleg az agysejtekben vannak valahogy kódolva). Posch maradéktalanul egyetért Mauthnerrel abban, hogy ezáltal egy kezdetleges, bizonyítatlan, az abszurdítás határát súroló, de elvileg érthető felfogást egy homályos, nyugtalanító, valódi magyarázatot nem biztosító elmélettel cseréltek fel az újkoriak. Azt a nézetét is helyesli, mely szerint nem létezik tökéletes megértés; minden kommunikációs aktus több-kevesebb torzítást von maga után. Törekvésünk csak az lehet, hogy próbáljuk minimalizálni a félreértést, de tökéletesen kiküszöbölni soha nem tudjuk. Következésképp a tökéletes megértést célul kitűző, vagy akár csak ennek lehetőségét feltételező filozófiai elméletek elhibáztak.

Posch azonban csak addig tart Mauthnerrel, amíg az neki is megfelelő. Mint mindenki másnál, Mauthner esetében is elveti az öröklődési magyarázatokat.⁷ Mauthner nyelvkritikai elképzelésének bizonyos elemeit figyelmen kívül hagyja, s sok egyéb, kettejük felfogása közötti különbséget egyáltalán meg sem említ. Főleg azokat, melyeket túlzásnak tart. Nyelvi fejtegetései során Posch többször is hangsúlyozza a kifogását minden olyan elmélettel szemben, amit – úgymond – nem lehet szó szerint venni. Ezeknek a problémáknak kapcsán nem hozza szóba Mauthnert, hiszen ő a szószerintiség eszméjét is elhibáztottnak tartja.

Posch kritikájának gyakori céltáblái a *jelek*. Mégpedig egy bizonyos értelemben: amikor valaminek a jelenléte *jelzi* valami másnak a meglétét. Leggyakrabban az idealizmus elleni polémiája során merül fel a kérdés, mivel bizonyos megfigyelhető jelenséget a szellemi szféra jelének szokás tekinteni, Posch hangsúlyozza a szószerintiség követelményét, ahonnan nézve azt kell mondanunk,

⁷ Az általa Mauthner egyik könyvében olvasott elképzelésre, mely szerint a cukor ízének kedvelésére sok-sok generációval ezelőtt élt emberek számára való hasznossága adhat magyarázatot, Posch meglehetősen inadekvát választ ad: „Csak azt kérjük: miért szereti sok gyermek, főleg az alkoholistáké, a pálinkát?” (1915. 880). Az, hogy fel tudunk mutatni olyan megfigyelhető preferenciákat, melyekre nem alkalmazható a filogenetikus magyarázat, nem jelenti azt, hogy az elmélet alapjában véve és teljesen rossz lenne. Nyilván az evolúciós alapú elmélet sem állítja – s Mauthner sem –, hogy kivétel nélkül minden egyes magatartásformát a törzsfelföldés folyamatának keretei között kell magyarázni, az egyedfejlődés során jelentkező hatásokat teljesen figyelmen kívül hagyva.

hogy a világon nem léteznek jelek. Amit a mindennapi nyelvben valami jelének tekintünk, az önmagában véve is *valami* – nem pedig jel. Ha tárgyilagosaak akarunk lenni, akkor magáról a dologról, annak tulajdonságairól kell beszélnünk, ugyanis ha azt jelentjük ki, hogy az valamely más dolognak a jele, akkor valójában már nem a dologról beszélünk. Ilyenkor helyesen azt kellene mondanunk, hogy a dolgot valami más dolog jelének *szoktuk tekinteni*, azaz úgy fogjuk fel, *mintha* jel lenne. Itt Posch egy következtetési módot – s annak nyelvi formáját – utasítja el. Ennek tárgyalása során egy fontos – s saját és Mauthner elmélete közötti különbséget mutató – problémát nem tárgyal: a tudományos (filozófiai) elmélet nyelvezete is valamiféle jelrendszer, amelyre Mauthner érvei szintúgy vonatkoznak, mint a hétköznapi (népi) pszichológiai nyelvre. Azaz Mauthner általában véve kritikus a nyelvvel szemben, míg Posch a tényleíró (tudományos/teoretikus) nyelvezetet – bár elismeri annak *jelenbeli* korlátait és tökéletlenségeit – gyakorlatilag kivonja a kritikai vizsgálódás alól. Pontosabban fogalmazva: egyes tudományosnak elfogadott teóriákra is érvényes lehet a mauthneri jellemzés – Posch maga is a tudományosság igényével fellépő pszichológiák ellen veti be érveit –, ám az ilyen tudományosnak hitt elméletek csak jogosulatlanul bitorolják a tudományosság rangját, de valójában nem tudományosak.

Mauthner éles elméjű kritikai észrevételei, a nyelvi alapú tudás lehetetlenségét, a világ jelenségei valódi tudományos magyarázatának kivitelezhetetlenségét alátámasztani hivatott érvei nem hagynak elég teret egy megjavított tudományos nyelv eszméjének, s ezáltal a tudományosság, az objektivitásra törekvés eszméje is csorbul. Ha a nyelv *elvileg* elégtelen eszköz a megismerés számára, s a világ nyelv általi megismerése lehetetlen, s még a logika is csak egy homályos „Sprachgefühl”-re alapozódik, akkor nem lehetséges sem elméleti tudás/tudomány, sem teoretikus filozófia. Következésképp nivellálódik minden elmélet, hiszen többé nem állná meg a helyét az a vád, hogy egyik vagy másik elmélet nem igaz, ha egyszer egyik sem az. Ezzel pedig megszűnik az elvi különbség a komoly tudományos elméletek és a „mysticus chimerák” között. Posch szemében Mauthner nagyon értékes „romboló” munkát végez, de nem hagy teret az építkezésnek. Miért is baj ez Posch számára? Hiszen saját könyvében is erősen a negatív célkitűzések dominálnak. A különbség ott van, hogy Posch ugyan – a fiziológiának a pszichológiát érintő relevanciája melletti érvelésen, s néhány bizonytalanságot sugalló, gondolati irányokat kijelölő, s alkalmanként a fiziológia felé elkalandozó lépésen túl – nem fejt ki pozitív mondanivalót, de elvi szinten fontosnak tekinti az építkezést, csak ennek lehetőségét a távolabbi jövőbe helyezi, feltételül szabva azt, hogy rendelkezésre álljon egy magasan fejlett, a pszichológiát redukálni képes fiziológiai tudomány. Az általa is végzett „rombolásra”, a használhatatlan törmelékek eltakarítására a majdani elméleti építkezés terepének előkészítése érdekében van szükség.

Mauthner iránti fenntartásai nem függetlenek Kanttal szembeni kritikájától, ami nem véletlen, hiszen egyes kanti tézisek – mint többek között a *ding an sich*

megismerhetetlensége – hatottak Mauthnerre, aki – Kanthoz képest figyelmét sokkal inkább a probléma nyelvi aspektusára irányítva – elveti a magában vett dologról szóló igaz deskripció lehetőségét. Posch kifogása már Kanttal szemben is az, hogy a megismerhetetlenség a kanti rendszerben elvi szintű, míg Posch felfogása szerint a megismerés előrehaladása egyben a *ding an sich* fokozatosan történő egyre adekvátabb megközelítését jelenti.

Mauthnerrel szembeni távolságtartásra készíti az is, hogy annak egyes homályos megfogalmazásai, költőien csapongó gondolatfoszlányai olykor már-már misztikus világlátást sejtetnek. (Ez az érzése feltehetően erősödött volna, ha nemcsak Mauthner korai, háromkötetes *Beiträge zu einer Kritik der Sprache* című könyvét ismeri, hanem – ha tovább élt volna – Mauthner kései írásait is.)

Minden éleselműjsége dacára Mauthner saját nézete Posch szemében egy tipikus – ontológiai – hibában marasztható el, mégpedig abban, hogy elmélete a szellemi szférát illetően realista.

Mauthner, kinek kritikai gondolatszövedékét teljes mértékben elsajátítjuk, a bajon olyanféle ajánlattal akar segíteni, a mely alapján nem egyéb, mint vizsgatérés a régi görög képekre, melyeket ő létező valóságnak akar képzelni. [...] Zöld ágra ebben az egész dologban csak úgy lehet vergődni, ha a törzsében támadjuk meg azt a görög ismeretani alapgondolatot, tagadván, hogy az ismeret valami kívülről-belénktepedésféle folyamat volna (Posch 1915. 48).

Míg a legtöbb szerzővel – beleértve Spencert is – összevetve azt mondhatjuk, hogy Posch radikálisabb elméletet képvisel, addig Mauthner nyelvfelfogásához képest Posch visszafogottabb. Mauthner már Posch számára is túl radikális, nézetei filozófiailag túlzottan ön-destruktívak.

Pszichológia és filozófiai nézeteinek érvkészletében Posch – Mauthner alapötletét átvéve és érvelésmódját saját érdeklődésének megfelelően speciálisan egy bizonyos célra irányítva – nyelvkritikai elemeket vonultat fel. A (radikális) filozófiai szkepticizmusnak – és azon belül a nyelvkritikai változatnak is – megvannak a maga sajátos nehézségei. A filozófiatörténetben a különböző típusú szkepticizmus képviselőinek nézetei kapcsán fennáll egy bizonyos feszültség, ami abból fakad, hogy rákényszerülnek arra, hogy a nyelv eszközeivel mutassák azt, hogy amivel ők maguk is dolgoznak, az végső soron alkalmatlan arra, hogy bármit is ki lehessen mutatni vele. A feszültséget Posch is érzékeli, emiatt időnként ezt a helyzetet magyarázó megjegyzéseket iktat be a szövegbe. Leginkább amiatt mentegetőzik, hogy nézeteinek kifejtésekor a hagyományos pszichológiai nyelvezetet használja annak ellenére, hogy azt elhibázottnak tartja.

Ne vádolja meg az olvasó ezt a következtetlenségünket, mert hisz ez csak az ő kényelme kedvéért vagyis a könnyebb megértés végett történt. Egyébként nem mi vagyunk az elsők, akik védekezni próbáltak ama tagadhatatlanul fur-

csa kényszerhelyzetben, mely céltáblául teszi ki eljárásukat az ellenfél gúnyának, hogy t. i. „íme, amikor minket akartok bizonyos fegyverek használatáról leszoktatni, e küzdelmekben magatok is ugyanazokhoz a fegyverekhez fordultok!” (Posch 1915. 189). [...] ki elvégre is új, érthetetlen nyelvet nem teremthet magának, kénytelen ezt a lélekhívő nyelvet elsajátítani. [...] élénken érezzük azt a szóínségünket, hogy a kérdéses, jelenségek számára [...] semmi realistikus elnevezés sem áll rendelkezésünkre (Posch 1915. 1115).

Még néhány alkalommal tesz egy-két futó megjegyzést ezzel kapcsolatban, figyelmeztetve az olvasót, hogy a pszichikus nyelvezetre ne a tézis szerves részeként, hanem pusztán annak kifejtési eszközöként – afféle didaktikai segéd-eszközként – tekintsen. Mindez tehát meglehetősen általános probléma, s nem lenne méltányos Posch nézeteivel szembeni kritikaként bevetni. Ám Posch nyelvfilozófiai nézeteinek van egy – ettől nem teljesen független, de viszonylag specifikusabb – szembetűnő tisztázatlansága. Mégpedig az, hogy nem válik világossá – s ennek tisztázására különösebb kísérletet sem tesz –, hogy elképzelése szerint mi a státusza az általa értelmezett teoretikus nyelvezetnek. Posch elutasítja a nyelv és valóság közötti viszonyt, illetőleg a megfeleléselméletet (annak bármelyik variánsát). Az általa vázolt kép, mely szerint a beszélő személy értelmi megnyilvánulásának is – az érzelmiekhez hasonlóan – van valami kiváltó oka, nyilván nem tekinthető a korrespondencia-elmélet valamilyen enyhe változatának sem.⁸ Egyetértőleg idézi – mély gondolatnak nevezve – Mauthner azon megállapítását, mely szerint „die Erkenntnis ist eine sociale Illusion”. Álláspontja egyébként nem annyira meglepő, mivel strukturálisan hasonló az érvelésmódja itt is, mint más kérdések vonatkozásában, ám tisztázatlan marad, hogy mindez miként egyeztethető össze a tudományos szemlélet iránti erős elkötelezettségével. Természetesen nem állítom, hogy összeegyeztethetetlen, hiszen a tudományos elméletek státuszát és szerkezetét illetően többféle nézetet lehet vallani, ám ennek kifejtése nem történik meg. Némi megjegyzést igényelne az, hogy egyrészt explicite nem elkötelezett a megfeleléselmélet mellett, implicite viszont ez mégis jellemzi gondolkodását, hiszen riválisai ellen érvelve gyakran minősít egyes téziseket igaznak vagy hamisnak, valószínű(tlen)nek, a tényekkel jobban vagy kevésbé egyezőnek. Ezek a megfogalmazások azt mutatják, hogy ilyenkor nem a saját mozdulatos igazságfogalma szerint értelmezett igazságról beszél, hanem a közkeletű tudományos szóhasználat szerint érti mondandóját.

⁸ S ha nagyon szörszálhasogatók akarunk lenni, akkor szemére vethetjük azt is, hogy mintha időnként megfedkezne arról, hogy az okság vonatkozásában szimpatizál a hume-i felfogással.

8. Posch (implicit) nézetei a teoretikumról, és egyéb sajátosságok

Nem válik egyértelművé, hogy mi lesz a státusa egy tudományos igényű munkának – mint amilyen az övé is – abban az esetben, ha végső soron az is csak az érzelmi megnyilvánulások egyik fajtája. Egy helyen merül fel ez a kérdés, ahol is egy nem különösebben jelentős szerző, Rudolf Eucken írása kapcsán vetődik fel egy standard – azóta is forgalomban levő – ellenvetés: a gondolatnak mint szellemi entitásnak a létezése nem tagadható, hiszen aki ezt teszi, maga is a gondolat segítségével fogalmazza meg az álláspontját, tehát automatikusan önellentmondásba kerül magával. Posch úgy gondolja, az ilyen érvelés(típus) megfogalmazója egyrészt nyelvi tisztázatlanságával, másrészt teljesíthetetlen feltételek támasztásával eleve – szinte definitív módon – igyekszik bebiztosítani győzelmét, minden tartalmi elem hozzáadása nélkül.

A spiritualista e megjegyzésével mindössze is a nyelvszokásnak védőszárnyai alá búvik. Való igaz, hogy azt az erőlködést, melyet én e könyvnek megírásával véghezvittem, gondolásnak, akarásnak stb. szóval lelki tulajdonoknak *hívják*, de ez a szokásos elnevezés még egyáltalán nem bátyázza körül ezeket az én „lelki” tulajdonságaimat egy olyan, szerintem egyedül helyes meghatározás ellen, mely szerint ezek mind csak innervatiók. Arra, bevalom, nem vagyok képes, sőt arra itt hely sincs, hogy a saját, e lapokon bemutatott „gondolkodás”-omnak egy tisztán physiologiai leírását adjam, azaz megmondjam, hogy minden egyes állításom kimondása alkalmával miféle innervatióban voltam. [...] megvalósíthatatlan követelés, hogy a szerző a saját maga „lelki” folyamatjainak is a physiologiai kulcsát adja meg, lévén ez a kulcs nem kisebb terjedelmű, mint a szerző fejlődésének az egész története (Posch 1915. 1114–1115).

Posch irreálisan magas, teljesíthetetlen követelésként értelmezi az ellenvetést, s láthatóan irrelevánsként is kezeli. Ez abból fakad, hogy nem tekinti egy elméletalkotó feladatának az önreflexiót. Megjegyzendő, hogy egy pozitivista – tudományosságra törekvő – filozófiai álláspont számára ennek igénye kevésbé magától értetődő, mint egyéb filozófiai irányzatok számára. Posch mai elemzője persze felteheti a kérdést, hogy mégis mit gondolhatott erről a kérdésről. Egy dolgot tehetünk: megpróbálunk kihámozni valamilyen választ azoknak az itt-ott elejtett megjegyzéseknek a segítségével, melyeket a szerző egyéb témák tárgyalásakor mintegy mellékesen, valamilyen más kérdés apropóján megemlít.

Természetesen Posch maga sem vitatja – következetlenség nélkül nem is tehetné –, hogy az általa kifejtettek *végső soron* a megismerő emberre – tudósra vagy filozófusra – is vonatkoznak. Ám a teoretizálás *speciális* tevékenység, amelynek sajátos szabályai vannak. Ha a megismerést – mint sajátos tevékenységet – végző tudós vagy filozófus benne is van egy adott környezetben vagy

élethelyzetekben, amikor eme speciális tevékenységét végzi, akkor is úgy érdemes tekintenie, mintha kívül állana rajta.⁹ A semleges kívülállás követelménye afféle szükséges módszertani előírás. Még ha nem is tudunk ennek abszolút mértékben megfelelni, arra célszerű törekednünk, hogy minél nagyobb mértékben megvalósítsuk. Ha nem ezt tennénk, kibogozhatatlan *circulus vitiosus*ba bonyolódnánk. Talán Posch azért sem fejtegette ezt a kérdést, mert a tudományos nézőpont eleve valami ilyesféle alapállást vesz fel, így aztán gondolhatta, hogy tudományosságra törekvésének deklarálása már eleve érthetővé teszi az ő hozzáállását is. Más diszciplínák kapcsán azonban – mint az etika és az esztétika – szükségesnek érzi külön is hangsúlyozni a kívülállás követelményét, hiszen sok a filozófiai rivális, akik épp ennek lehetőségét (vagy szükségességét) is kétségbe vonják, s valamiféle beleélést, behelyezkedést – vagy egyéb misztikusan hangzó módszert – igyekeznek adekvát megközelítésként feltüntetni. Posch számára a reflexió elutasítása szoros összefüggésben áll a tudományos attitűdhez szükséges semleges, külső nézőpont felvételével. Úgy véli, az önreflexió nem fér el a tudományos szemléletmód keretei között. Az ember megismeréséhez pedig ugyanúgy a harmadik személyű nézőpont az alkalmas, mint bármi máséhoz.

A pszichológiai kérdések vonatkozásában a fiziológia felé orientálódó – tehát Posch számára alapjában véve rokon gondolkodású – szerzők szinte mindegyikével szemben az a kifogása, hogy azok jó irányba indultak el, de nem elég radikálisak, a részletkérdéseket illetően következtlenek, vagy pedig – ki szándékosan, ki akaratlanul – nem gondoskodnak róla, hogy elméletükben lezárják az idealisták számára kiskapuként használható argumentatív réseket. A fent említetteken kívül ilyen még a gondolkodást biológiai jelenséggként értelmező Richard Avenarius, de idesorolható Alfred Fouillée is, aki „messzire marad el a teljesen motorikus állaponttól, [...] minden physiologiája mellett is spiritualistának maradt, [...] teljesen átvette a közkeletű psychologia képzet-elméletét” (Posch 1915. 445–446).

A fentebb tárgyalt szerzők elméletein kívül Posch „belekap” olyan témákba is, melyekkel kapcsolatban inkább csak „elkalandozik” egy-egy rövidebb kitérő erejéig. Ezek többnyire néhány oldalas „tapogatózó”, néha bizonytalanságot sugalló gondolatmenetek, amelyekben nem mindig jut határozott állásfoglalásra abban a kérdésben, hogy a tárgyalt elméleti meglátás miként viszonyul az általa vallott nézetekhez. Néha az is előfordul, hogy az elemzett teóriát – némi átfogalmazás után – megpróbálja integrálni a saját elméletébe, de sikertelenül. Egyes

⁹ A mindennapi tevékenységét végző ember is megismer, de ennek irányultsága más, mint a teoretikusé, mivel ennek célja a hétköznapi szükségletek kielégítésének elősegítése, s épp az említett speciális jelleg hiányzik belőle.

alkalmakkor pedig olyan eredményre jut, amiből akár az ő saját elmélete elleni érvek is kovácsolhatók.¹⁰

Saját álláspontja szempontjából nézve néha kétséges kimenetelű gondolatmenetekbe bonyolódik akkor is, mikor röviden reflektál egyes friss, újak mondható irányzatok téziseire. Posch könyvének megjelenésekor már feltűntek a Gestalt-pszichológia kezdeményei. Bár egyes pszichológiatörténeti könyvek Max Wertheimer 1912-es írását tekintik programadónak – ez a Posch-könyv írásakor még nem volt ismert, így Posch erre még nem reagálhatott –, azonban az alaklélektan alapgondolatai már Ehrenfels századvég környéki írásai-ban napvilágot láttak.¹¹ Ezek közül Posch a terjedelmes *System der Werttheorie* című könyvet biztosan ismeri, de nem egyértelmű, hogy mást olvasott-e tőle. Akár igen, akár csak az értékelméleti munkában kifejtettek alapján alkot képet Ehrenfels és a gestaltosok felfogásáról, annyi bizonyos, hogy Posch számára idegen gondolkodásmódról van szó. Az, hogy a fenomenológiai hagyományból is merítenek, már eleve ellenszenves Poschnak.¹² Az ontológiai kérdések zárójelezése – mint már volt szó róla – épp a leglényegesebb, legalapvetőbb

¹⁰ Ilyesforma eset, amikor Posch – egyes észleléspszichológiai és -fiziológiai munkák vizualításra vonatkozó eredményei alapján, melyek kimutatják, hogy a vizuális észlelő nem képes minden, a retinájára vetülő ingerről beszámolni – különbséget tesz felületes és értelmes tárgyszemlélés között. Ennek alapján megállapítja: „annyiról tudok beszámolni, amennyit megnéztem, nem pedig amennyit csak láttam” (Posch 1915. 110). Bár Posch kertüli a kifejezést, de lényegében a tudatosulásról, az inger tudatossá válásának kérdéséről van szó, melynek Posch rendszerében meglehetősen tisztázatlan a státusa. A tudat kérdését is elsősorban nyelvi oldalról közelíti meg. Egyrészt megengedő abban az értelemben, hogy a szó használható (lenne), ha valami viselkedésbeli vagy fiziológiai folyamatra alkalmaznánk. Ám mivel ő maga sem mondja meg, milyen kritériumok alapján lehetne ezt megtenni, ez az engedékenység csak látszólagos, s inkább azt sugallja, hogy a ’tudat’, a ’tudatosság’ terminusok törlendőek a teoretikus (tudományos) nomenklatúrából. A különböző helyeken elszórt ezzel kapcsolatos futó megjegyzések szintén ezt mutatják. „A Bewusstsein szó nem egyéb, mint egy a wissen igét helyettesítő főnév.” Bizonytalan megfogalmazású az alábbi is: „az a psychologus, akinek a »tudni« nevezetű mystikum egyszerűen innervatio, könnyen végez a »tudat«, »öntudat«-féle abstractiókkal, avval a tanítással nevezetesen, hogy érzetekhez, lelki folyamatokhoz stb. tudat szükséges” (Posch 1915, 398). A tudat fogalmának illetén tisztázatlansága mellett kétséges, hogy a fenti, vizualításra vonatkozó megkülönböztetéssel kapcsolatos megállapítása argumentatív szempontból a saját malmára hajtja-e a vizet, s nem fordítható-e akár az ő nézetei ellen.

¹¹ Posch kortársa, Kornis Gyula háromkötetes pszichológiakönyvében részletesen tárgyalja is Ehrenfels nézeteit.

¹² S aki a fenomenalisták közül csak ideiglenesen teszi félre az ontológiai elkötelezettséget, az talán még rosszabb, mert ha előbb-utóbb mégis ontológiai álláspontot foglal el, akkor – ahogy a tapasztalat mutatja – azt idealista módon teszi. Egyébként nincs nyoma, hogy Posch ismerte volna Husserl munkáit. Ha valamit tudott is róla, azt másodkézből, a korabeli folyóiratokból tudhatta.

kérdést tekinti félretehetőnek. Másrészt pedig bizonyosnak tekinthető, hogy az egészlegesség autonómiájának, az „egész” emergens sajátosságának gondolata, a részekre való elvi visszavezethetlenség tézisében Posch semmi egyebet nem látott, mint tömény irracionalista misztikát. Ennek ellenére azonban, amikor az érzelmek egységessége, illetve összetettsége kérdését tárgyalja, feltűnnek ilyen jellegű gondolatcsírák. Bár nem fejt ki szabatosan, de a rész és egész viszonyát illetően ő maga is jut néhány olyan gondolatra, amely „nyomokban” emlékeztet a gestaltosok tézisére. Azon megjegyzések alapján, amit erről ír, felfogásáról későbbi terminológiával – és némi értelmezői jóindulattal – szólva azt mondhatjuk, hogy Posch az emergencia jelenségének episztemológiai vonatkozásait tekintve nyitottságot mutat, de ontológiai értelmezését – mint érthetetlen, tudománytalan misztikát – határozottan elutasítja.¹³

Posch fő művének olvasója gyakran találkozhat olyan elszórt megjegyzésekkel, amelyek emlékeztetnek későbbi szerzők fontos meglátásaira. Valóban sok olyan alapötlet felvillan a sorok között, amelyhez hasonló tézisekre építkezve későbbi irányzatok nagy jelentőségű elméletei születnek meg. A már említett logikai pozitívizmuson kívül főleg a behaviorizmus képviselői téziseinek alapgondolatával találkozhatunk. Egyes (kritikai) megfogalmazások néha tartalmi szempontból szinte egybeesnek Carnap, Ryle, a korai Wittgenstein vagy a korai behavioristák némelyikének tételeivel. Így a mai olvasó hajlandóságot érezhet arra, hogy ezekre későbbi szerzők téziseinek megelőlegezéseként tekintsen. Ám ennek az elsöre csábítónak tűnő gondolatnak kapcsán nem árt óvatosnak lennünk. Annak ellenére, hogy egy-egy meglátás némelyik esetben valóban alapul szolgálhatna arra, hogy erre építkezve Posch valamilyen pozitív elméletet építsen fel, ezt megakadályozza az, hogy egész munkásságában a negatív célkitűzés dominál. Ez Poschnak az elméletek szerkezeti felépítéséről vallott nézetei fényében érthető is, hiszen e szerint a materialista alapokon felépülő elméletek részleteinek kidolgozása a spiritualista (idealista) elméletek „legyőzése” után következik.

Posch elméletének olvasásakor – s még inkább rekonstruálásakor és értékelésekor – visszatérő kérdés lehet, hogy vajon mi alapján választotta ki olvasmányait. Ugyanis mai szemmel nézve is több olyan filozófus és pszichológus alkotott akkoriban, akiknek teóriáit Posch elvileg ismerhette volna, reflektálhatott volna elméleteikre. Néha a (mai) olvasóban hiányérzetet okozhat, hogy jelentősnek tekinthető szerzőket és elméleteket említetlenül hagy, míg sok, a korban is kevésbé fontos szerzővel (néha talán túlságosan is) hosszasan polemizál.

Mindezt részben magyarázhatják azok a meglehetősen prózai okok, melyeket a szerző maga is megemlít. Fő művének előszavában jelzi, hogy a meg-

¹³ Posch nem értékeli, hogy az alaklélektanok felfogása nagymértékben eltér a számára is ellenszenves szellemtudományos (spiritualista) pszichológiai irányzatokétól, s hogy saját felismeréseiket maguk kimondottan a tudományosság keretei közé sorolták.

jelenés időpontjában már elérhető, de frissnek mondható elméleteket azért nem tárgyalja, mert a könyve megírásától a megjelenéséig (1911-től 1915-ig) terjedő időszak során a könyv kiadásának anyagi forrásait igyekezett előteremteni. Ugyanitt jelzi, hogy mivel „egy egészen célzatos, egyéni szempontból megírt könyv”-ről van szó, saját ízlése szerint válogatta ki a citált szerzőket. Más forrásokból azonban – például folyóiratcikkekben elszórt megjegyzésekből vagy Posch Árpád visszaemlékezéséből – egyéb okok is kiderülnek. Bizonyos időszakra vonatkozóan a háborús viszonyok okoznak gondot, amikor is nem az a legfőbb probléma, hogy minél gyorsabban elérhetőek legyenek a jelentős tudományos elméletek. De Posch ezen időszakon kívül is panaszkodik a szakirodalom beszerzésének technikai nehézségeire. S az is előfordult, hogy bizonyos könyvekre egyszerűen nem volt elég pénze. Mindemellett, ahogy erről egy külön cikket is írt (Posch 1912), a filozófiai szakirodalomban túltengés tapasztalható. Rengeteg az ismétlés, a redundáns szakcikk, aminek egyik oka, hogy sokan nem eléggé járatosak a filozófiatörténetben, s nincsenek tisztában azzal, hogy saját elméletük néha szinte már teljes egészében megtalálható más szerzők munkáiban. Pedig már enélkül is akkora a felhalmozódó szakirodalom, hogy egy ember ezt egyre kevésbé képes átlátni, mivel erre lassan már kevés egy élet időtartama. Ahogy könyvének előszavában is írja: *ars longa, vita brevis*.

Irodalom

- Alexander Bernát 1897. Posch Jenő: Az idő elmélete. *Athenaeum*, 6/4. 715–720.
- Büchner Lajos 1870. *Erő és anyag*. Ford. Láng Lajos. Lipcse, Thomas Tivadar kiadása.
- Collins, Howard 1908. *Spencer Herbert synthetikus filozófiájának kivonata*. Ford. Játszi Oszkár, Pekár Károly, Somló Bódog, Vámbéry Ruzstem. Budapest, Grill Károly könyvkiadó.
- Flournoy, Théodore 1917. *William James filozófiája*. Ford. Molnár Jenő és Muraközi Gyula. Budapest, M.E.K. Dsz. Kiadóvállalata.
- James, William 1891. *The Principles of Psychology*. London, Macmillan.
- Kornis Gyula 1911. *Okság és törvényszerűség a pszichológiában*. Budapest, Franklin-társulat.
- Kornis Gyula 1930. *Magyar filozófusok*. Budapest, Franklin-társulat kiadása.
- Mauthner, Fritz 1923. *Wörterbuch der Philosophie. Neue Beiträge zu einer Kritik der Sprache*. Leipzig, Verlag von Felix Meiner.
- Pléh Csaba 2010. *A lélektan története*. Budapest, Osiris.
- Posch Jenő 1896–1897. *Az idő elmélete*. I–II. kötet. Budapest, Dobrowsky és Kranke bizománya.
- Posch, Eugene 1899–1900. Ausgangspunkte zu einer Theorie der Zeitvorstellung. I–VII. *Vierteljahrsschrift für wissenschaftliche Philosophie*, 23/1. 49–74, 23/2. 185–204, 23/3. 285–322. 23/4. 385–416; 24/1. 23–51, 24/2. 137–171. 24/3. 281–298.

- Posch Jenő 1912. Irodalmi túltengés a filozófiában. *Magyar Filozófiai Társaság Közleményei*, 12/2–3. 138–152.
- Posch Jenő 1913. Az apriorisztikus etikáról. *Husadik Század*. 24/7–8.
- Posch Jenő 1915. *Lelki jelenségeink és természetük. Egy realista lélektan tervezete*. I–II. Budapest, Pfeifer Ferdinánd-féle könyvkereskedés.
- Ribot, Theodule 1896. *A lelki átöröklés*. Ford. Holló István. Budapest, Magyar Tud. Akadémia.
- Spencer, Herbert 1909. *Alapvető elvek*. Ford. Jónás János. Budapest, Grill Károly könyvkiadó.
- Weiler, Gershon 1958. On Fritz Mauthner's Critique of Language. *Mind*, 67/January (265). 80–87.
- Wundt, Wilhelm 1921. *Bevezetés a pszichológiába*. Ford. Farkas Zoltán. Budapest, Franklin Társulat.

SZÉKELY LÁSZLÓ

MTA BTK, Filozófiai Intézet

Egy magyar gondolkodó Némethonban

Palágyi Menyhért tudományfilozófiája és a relativitás elmélete

1. Bevezetés

Palágyi Menyhért az előző századforduló Magyarországnak egyik legjellegzetesebb és legsokoldalúbb gondolkodója. Tíz évvel az 1848-as szabadságharc elbukása után, az akkor még kis Duna-menti halászfaluban, Pakson született, zsidó szülők gyermekeként. Az elemi iskolai ismereteket apjától sajátította el, aki néptanítóként szolgált, majd középiskolai tanulmányait a monarchiabeli Magyarország két jelentős vidéki városában, Temesváron és Kassán folytatta, s az utóbbiban szerezte meg érettségi bizonyítványát (Szinnyei 1905. 188–189). 1848 jegyében nevelkedve egyszerre köteleződött el a magyar nemzeti hagyomány ápolása és a társadalmi haladás eszméje mellett, ám társadalomfölfogását a kiegyezés szellemisége határozta meg, amennyiben az együttműködést és a konfliktusok kompromisszumos megoldását előnyben részesítve elutasította a radikalizmust és a jövőbeli forradalmakra irányuló politikát (Palágyi 1909a).

Palágyinak a békés fejlődés melletti elköteleződésében a kiegyezés nyomán kibontakozó dinamikus gazdasági és kulturális fejlődés élménye mellett meghatározó szerepet játszott az is, hogy a korszellemnek megfelelően hitt a tudományos és a technikai fejlődés pozitív társadalmi hatásában: abban, hogy ennek nyomán a konfliktusok békés úton megoldhatók válnak, és elérhető lesz az egyetemes jólét. 1881-ben a Műegyetemen szerzett középiskolai tanári diplomát a természettudományok területén, és még hallgatóként az akkor új tudományágként szereplő projektív geometria tárgykörében írt dolgozatával akadémiai díjat nyert el – művét a Magyar Tudományos Akadémia tette közzé (Palágyi [Silberstein] 1880; 1881). Szépen induló tudományos karrierje ellenére mégsem a matematikát választotta hivatásként, hanem a Petőfi Társaság tagjaként a *Koszorú* című irodalmi folyóirat szerkesztőjévé és szerzőjévé vált, majd testvérével, Lajossal megalapította a *Jelenkor* című folyóiratot. Bár alkotópályájának e periódusában a magyar irodalomról, Vajdáról, Petőfiről és különösképpen Madáchról írott tanulmányaival komoly elismerést szerzett magának, 40 éves korában mégis elfordul e területtől, és munkásságában a magyar nyelvtől. Ettől kezdve műveinek többségét német nyelven írja, és filozófiai műveivel elsősorban német

nyelvterületen válik ismertté, hogy azután Magyarországot végleg elhagyva, – ha hinni lehet az ezt megemlítő szerzőknek, a népszerű újromantikus filozófiai író, Hermann Keyserling gróf meghívásnak eleget téve – német földön, Darmstadtban élje le utolsó éveit.¹

Ha Palágyi utolsó alkotói periódusa felé fordulunk, olyan körülménybe ütközünk, amely még a most vázolt, váltásokkal teli életpálya fényében is furcsának tűnhet: a kiváló Nobel-díjas fizikus, Lénárd Fülöp oldalán a német tudomány szószólójaként találkozunk vele (vö. Palágyi 1925e; Székely 1997). Tudni kell, hogy Lénárd később elkötelezett náciává vált, és az „árja” versus „zsidó” fizika náci megkülönböztetése éppen a „Német Fizika” általa később megalkotott koncepcióján nyugodott. S fontos tényező az is, hogy ezen utóbbi fő céltábláját Einstein relativitáselmélete képezte.

Miképpen oldható föl ez a paradoxon? Vajon Palágyi kiállása Lénárd anti-einsteinista fizikai törekvései mellett megingás vagy úttévesztés következménye? Vagy éppen ellenkezőleg: világszemléletéből és filozófiájából fakad, és mint ilyen korábbi, irodalomtudományi munkásságával is összhangban van? S ha ez az utóbbi áll fenn, akkor vajon értékelhető-e egyáltalában pozitívan egy olyan filozófia, amely a fizika Lénárd-féle koncepciójának támogatásához, és a 20. század meghatározó fizikai elméletének, az einsteini relativitáselméletnek kritikájához vezet?

A következőkben ezt a kérdést fogom körüljárni, és amellett fogok érvelni, hogy Palágyinak a relativitáselmélettel szembeni kritikája és Lénárd melletti elköteleződése, azon túl, hogy filozófiájának konstruktív elemeiből fakad, egyben bensőségesen kötődik gondolkodói pályájának korábbi, 1848-as elkötelezettségű irodalmi korszakához. Az einsteini relativitáselmélet tekintetében megkülönböztetendő ugyanis maga a fizikai elmélet a vele sokszor reflektálatlanul összefonódó filozófiai-ontológiai állításoktól, és az utóbbiak kritikai vizsgálata filozófiailag indokolt. S jöllehet, a magyar filozófus bírálata nagyobb igényű annál, minthogy megálljon Einstein elméletének filozófiai rétegénél, hanem filozófiailag és fizikailag egyaránt megkérdőjelezhető módon behatol annak fizikai részleteibe, ám ez sem változtat azon, hogy kritikájának számos eleme ma is megvilágító erejű és érvényes. Az „árja” és a „zsidó” fizika későbbi náci szembeállítására pedig csupán külső, esetleges öltözék a relativitáselmélet filozófiai rétegének kritikáján, amit semmi sem bizonyít jobban, minthogy ugyanezen tárgykör kétezer kilométerrel keletebbre a „dialektikus materialista fizika” versus „burzsoá idealista fizika” köntösében jelent meg.

¹ Solt 1943. 133. Sötér 1965. 952. Ugyanakkor Bogdanov Edit arról tájékoztatott, hogy a darmstadti Keyserling-archívum vezetője szerint az archívumban nincs olyan dokumentum, mely alátámasztaná az erre vonatkozó állítást.

2. Palágyi Menyhért téridő-elmélete, mint a teret és az időt a Minkowski–Einstein-féle fölfogást megelőzően egységesítő elmélet

Mielőtt továbblépnénk, meg kell említenünk azt a tényt, hogy Palágyi nem csupán egyike a relativitás elméletének szemléletével szemben kritikát megfogalmazó filozófusoknak, hanem elmélettörténetileg kitüntetett pozícióval bír ezen elmélet tekintetében. Ugyanis négy évvel a speciális relativitás elméletének megjelenése előtt, és hat évvel azelőtt, hogy Minkowski bevezette volna ebbe a négydimenziós téridő matematikai fogalmát, nála már szerepel ez a fogalom (Palágyi 1901). S ha ezzel Palágyi a relativitás elméletét nem is előzte meg, hiszen *annak metrikáját nem tartalmazza elmélete*, a relativitáselmélet központi kategóriáját képező *négydimenziós téridő első teoretikusan kidolgozott fogalma* mégiscsak tőle ered.²

Palágyi téridő-elméletének ezt a mozzanatát és a magyar filozófusnak a relativitás elméletéhez való viszonyát korábban részletesen elemeztem a *Magyar Filozófiai Szemlében* (Székely 1994), majd később egy angol nyelvű tanulmányomban (Székely 1996), így ezzel itt most nem fogok foglalkozni. Ehelyett Palágyi filozófiai világképének és a relativitáselmélettel szembeni kritikájának kapcsolatát vizsgálom.

3. Palágyi világképe mint a romantikus és a tudományos világfölfogás sajátos szintézise

Palágyi filozófiai munkásságát *egyik oldalról* sajátos *romantikus pátosz* jellemzi, amelynek jegyében az elvont teoretikus gondolkodással szemben *az élet elsőbbségét* hangsúlyozza. *Másik oldalról* filozófiájának középponti eleme a *természeti rend s az e rend mögött sejtett metafizikai-ontológiai alapok iránti elköteleződése*. Meg van győződve arról, hogy a tudomány és az élet viszonyának helyes értelmezése, valamint a természeti rend ontológiai alapjainak föltárása nélkül a természettudományok további fejlődése elképzelhetetlen. Az első mozzanat, az élet prioritásának elve ugyan munkásságának második korszakában kap fokozott hangsúlyt, de határozottan jelen van már irodalmi tárgyú műveiben, így például Madáchról írott tanulmányában (Palágyi 1900. 142). Részletes filozófiai kifejtését *természetfilozófiai előadásai* tartalmazzák (Palágyi 1907), melyekben erre vonatkozó elképzelését a filozófia elsőbbségét megőrizve, de a

² A *Nature* 1885. évfolyamában egy „S.” nevű névtelen szerző már ír a négydimenziós „idő-tér”-ről, és H. G. Wells *Időgép* című fantasztikus regényében is megjelenik e fogalom, de csak Palágyi térídeje tekinthető olyannak, mely megelőlegezi Minkowski térídejét.

természettudomány eredményeit is fölhasználva fejti ki.³ Ami a természeti rend iránti elköteleződését illeti, az a relativitáselméletről nyújtott kritikájának egyik motivációja, és befejezetlenül marad utolsó nagy vállalkozásának, a *Világmechanikának* tárgya. Ismeretelméletét, természetfilozófiáját és a tudománnyal kapcsolatos elképелéseit e most említett tényezők, így az *élet elsőbbségének tétele*, a természeti rend végső alapjainak megértésére irányuló *romantikus ismeretelméleti pátosz*, valamint a *természet empirikusan meg nem jelenő, mélyebb valóságának föltárására irányuló program* szintéziseként érthetjük meg, és ebben a kontextusban nyeri el értelmét a relativitás elméletét érintő kritikája is.

Palágyi most vázolt filozófiai beállítódását a magyar kultúra, a magyar irodalom által nyújtott inspirációk mellett az az egyetemes gondolkodástörténeti miliő formálta, amelyben a magyar gondolkodó a filozófia felé fordult. Ez az az időszak, amikor a metafizika megsemmisítésre törekvő, a filozófiát a természettudományokra alapozni kívánó klasszikus 19. századi természettudományos empirizmus képviselőinek – így Helmholtznak, Haeckelnek, Spencernek – egyoldalúsága nyilvánvalóvá vált, mint amiképpen az is, hogy látszólag metafizikamentes tanításuk megalapozatlan – és többnyire lapos – metafizikai előfeltételeken nyugszik. A természettudományos empirizmus hitelvesztése pedig a filozófia alapjainak újragondolására ösztönzött. Az erre törekvő irányzatok egyike a pozitivista program radikalizálásában kereste a megújulást, és ennek részeként Ernst Mach már a természettudományos elméletekben szereplő, korábban nem vitatott entitások egy részét is pusztá gondolatkonstrukcióknak minősítette, hogy azután az általa megalapozott gondolkodástörténeti pálya a 20. századi logikai pozitivizmuson és Wittgenstein filozófiáján keresztül egészen a mai analitikus filozófiáig íveljen. De a 19. századi pozitivizmus metafizika- és filozófiaellenessége jelenik meg az analitikus filozófiával szemben álló mai radikális tudásszociológiákban és a posztmodern dekonstrukció elméleteiben is, csak ezek az utóbbiak Machtól és a neopozitivistáktól eltérő eszközökkel próbálják meg „leleplezni” a hagyományos filozófiai kérdéseket és a természettudományos elméleteket. A másik, jóval heterogénebb gondolkodástörténeti tendencia képviselői sokszínűségük ellenére közösek voltak abban, hogy elutasították az empirista-kísérletező és logikai-matematikai módszerek kettős módszertanával dolgozó természettudományokra alapozódó filozófiát, mivel e módszereket nem tartották megfelelőnek sem *a társadalom*, sem az emberi pszichikum, sem *a természeti világ mint egész* megértésére. Ennek megfelelően e tendencia képviselői a pozitivisták által elfelejtett vagy egyenesen lenézett filozófiai tradíció felé fordultak.

³ E tekintetben többek között megemlíthetjük a reakcióidő mérésére irányuló saját, kolozsvári kísérleteit (vö. Békés 2005), valamint kolozsvári egyetemi tanártársának, Apáthy Istvánnak az idegrendszerre vonatkozó, később elvetett hipotézisét.

Persze a 19. századi természettudományos empirizmus e most jelzett lehatárolása korábban kezdődött, minthogy Palágyi a filozófia felé fordult. A megújulás igénye azonban mindkét nagy irányzat (tehát mind a pozitivisták program újrafogalmazása, mind a pozitivizmussal szemben álló heterogén tendenciák) tekintetében a századforduló környékére válik a filozófiai élet markáns jegyév. Így – a teljesség igénye nélkül – ez az az időszak, amikor egyik oldalról az értekek Mach-féle elemzése, másik oldalról a neokantianizmus a kor domináns filozófiájává válik, és amikor kialakul a Nietzsche-kultusz. De ugyanezen időszakban fogalmazódik meg Dilthey hermeneutikai életfilozófiája és a Bergson-féle vitalizmus; ekkor érlelődik a nyelvi fordulat; ekkor jelenik meg az ifjú Husserl és Russell a filozófia porondján.

Palágyi tehát olyan filozófiai világba lépett be, melyet az útkeresés jellemezett, és ez a „belépés” nem csupán metaforikusan, hanem szó szerint is értendő, amennyiben az új század első éveit Németországban tölti, ahol intenzíven bekapcsolódik az ottani szellemi életbe. A filozófia iránt korábban kialakult érdeklődése ennek során a filozófiai kérdésekről mint a kor eleven, égető problémáiról való beszélgetésekben, vitákban nyer teret, és kap meghatározó inspirációt. A német filozófiai közegbe történő személyes integrációja nélkül elképzelhetetlen lett volna az a filozófia területén termékeny alkotói korszaka, amely az 1900–1910 közötti tíz évre esik. Ugyanakkor – eltekintve *A tér és idő új elméletében* jelen lévő kantiánus hatástól, valamint az akkor „újromantikus”-ként megjelölt heterogén törekvések iránti szimpátiájától (s itt gondolhatunk többek között Ludwig Klagesre vagy a már említett Hermann Keyserlingre és a fizikus Lénárd Fülöpre) –, Palágyi nem csatlakozik egyik kurrens irányzathoz sem. Ami számára igazán fontos kora filozófiájában, az nem a pályatársak által követendőnek tartott utak és megoldások, hanem maga az útkeresés, a problémaérzékenység. Az az élmény, hogy a filozófia most újra az alapok, a „végső kérdések” felé fordult, összhangban volt azzal az 1848-as forradalmi hagyományból és a 19. századi magyar irodalomból táplálkozó romantikus érzületével, mely egyaránt jelen van irodalmi tárgyú műveiben vagy festő barátjának, Székely Bertalannak művészetéről írott monográfiájában (Palágyi 1910; Bogdanov 2004. 104–118). Meggyőződése, hogy kortársai tétova próbálkozásai helyett, melyek szerint minden igyekezet ellenére megragadtak az elmúlt évszázadokban kialakult filozófiai tradícióban, az újkori filozófiát és természetfölfogást gyökereiben kell újragondolni, és revízió alá venni. (Ennyiben – s csak ennyiben, de semmiképpen sem konkrét filozófiai elképzeléseiben – álláspontja rokon a későbbi heideggeri állásponttal). Ő maga pedig nem kevesebbre vállalkozik, mint hogy e revízió fő vonalait kijelölje.

4. A tér és az idő új elmélete és az élet prioritásának tézise.

A „virtuális mozgás”

Természetesen Palágyi filozófiai koncepciója nem tekinthető monolitnak és állandónak, hanem munkássága során fokozatosan változik. Így *A tér és az idő új elmélete* című munkája még annak ellenére is kantianus indíttatású, hogy célja a kanti tér- és időfogás meghaladása: a mű Kantot követve a tér és az idő sajátosságait érzéki szemléletünk elemzésével – tehát nem empirikus fizikai kutatások segítségével, de nem is a különböző tér- és az időfogalmak logikai-fogalmi vizsgálatával – tárja föl. S ami e vonatkozásban kifejezetten hangsúlyozandó: Palágyi célja ennek során nem egyszerűen egy jelentős, de mégiscsak speciális, a filozófia egésze szempontjából esetleges tárgykör vizsgálata, hanem a természettudományos megismerés filozófiai alapjainak kidolgozása. Az ő szavaival:

Mivel bármely fizikai jelenséghez szükségképpen hozzátartozik a térbeliség és az időbeliség attribútuma, a tér és az idő tana minden olyan tudományban, amely az érzéki jelenségvilággal foglalkozik – azaz röviden: minden természettudományban – alkalmazható és érvényesíthető. E tan ezért nem más, mint *általános jelenségtan*, és az általa kidolgozott alapelvek minden jelenségre – legyenek azok bár mechanikai, fizikai, kémiai vagy fiziológiai természetűek – azonos mértékben érvényesek. Így a tér és az idő tana a természettudományok alapelveinek elméletét nyújtja, amelyet ennek megfelelően a természettudományok *logikájának* is nevezhetünk. Legalábbis én itt csak ebben az értelemben fogok foglalkozni vele (Palágyi 1901. 1; a német nyelvű műveket saját fordításunkban idézzük).

Mindez ugyanakkor nem jelenti azt, hogy Palágyi a filozófiát a természettudományok szolgálóleányává szeretné tenni. Csak arról van szó, hogy a világ megértését a gondolkodás e két régiójának – tehát a filozófiának és a természettudományoknak – együttműködésével, valamiféle szintézisével tartja elképzelhetőnek. S ez igaz későbbi műveire is, amelyekben A tér és az idő új elmélete általános filozófiai koncepcióján részben túllépve az élet prioritását hangsúlyozza: az e művekben megjelenő életfogalom különbözik a materiális világgal – s ezáltal a természettudományokkal – szembeállított „élet” szentimentális vagy egzisztenciális, fogalmától, (mely például karakterisztikusan van jelen az ifjú Lukácsnál). Számára az emberi lény csupán a vitális és az arra vissza nem vezethető szellemi mozzanat egységeként érthető meg (pl. Palágyi 1907. 8), melyek közül a vitális mozzanat a biológiai-fiziológiai dimenzióhoz, azaz a mechanikus-fizikai szférára szintén visszavezethetetlen „biológiai” természethez tartozik, s ezért megértéséhez a filozófiai reflexió mellett szükség van természettudományos vizsgálatokra is.

Láttuk, hogy *A tér és az idő új elmélete* kantianus indíttatású, és ezért még nem szerepel benne az élet prioritására vonatkozó tétel. Ez azonban nem jelenti azt, hogy az itt kifejtetteket később Palágyinak módosítania kellett volna. E korai mű és Palágyi későbbi filozófiai alkotásainak viszonya inkább a „továbbgondolás”, mint a „revízió” fogalmával jellemezhető. Konkrétan: amíg *A tér és idő új elmélete* érzéki szemléletünk tér- és időképzeteit írja le, majd e leírásból logikai következtetéseket von le, és e szemlélet eredetét, életfunkcióit nem vizsgálja, addig Palágyi azt később a biológiai vitalizmus szellemében értelmezett életre vezeti vissza. Azaz, ami korábban még minden további magyarázat nélkül a priori adottságként jelent meg nála, később – immár nem a kanti értelemben vett – „tapasztalat előtti” jellegét megőrizve az élet fönmaradását szolgáló életfunkcióként nyeri el magyarázatát.

A korai téridő-elméletnek és Palágyi későbbi filozófiai nézeteinek ez viszonya karakterisztikusan jelenik meg, ha elővesszük az *Ausgewählte Werke* Ludwig Klages által szerkesztett II. kötetében található *Tér és idő* című írását. Ennek legelején a következő fejtegetést olvashatjuk:

A térre és az időre vonatkozó első kérdésünk a következőképpen hangzik: mily élmények alapján szerzünk tudomást róluk? A szokásos nézet szerint egyáltalában nincsenek ilyen élmények, mivel *amit megélünk, azt valamiképpen érzékelünk vagy éreznünk kell*. A tér és az idő viszont nem olyan, ami érzékelhető vagy érezhető volna, habár valamily ismeretlen módon kétségen kívül mindkettő észlelhetővé válik számunkra [...] – Mások [...]. Kanttal együtt fölteszik, hogy [...] a tér és az idő székhelye eredendően elménkben található, és ezért nem csupán élményük révén ismerhetőek meg, hanem sokkal inkább elménk az, amely a kívülről jövő, formátlan érzetanyagnak tér- és időbeli formát kölcsönöz (Palágyi 1925c. 106; kiemelés Sz. L.).

E fölfogást sokan csodálták, ám úgy tűnik számunkra, hogy az a teret és az időt nem annyira az isteni, mint inkább az emberi szellemben lakó csodaként állítja elénk, amely mindenhol észlelhető, de sehol sem adódik élményként. Mi ezzel szemben nyíltan képviseljük azt a nézetet, miszerint *csupán az észlelhető, ami valamiképpen megélhető*. Ezt a tételt az észlelet tana – és ezzel valamennyi természettudomány – alapelvének tartjuk. Az, hogy a térnek és az időnek kivételt kellene képeznie ez alól, amelyek, annak ellenére, hogy mindenhol észlelhetőek, semmiféle élmény nem közvetíti őket, számunkra csupán önámításnak tűnik (ugyanott).

E szövegrészekből egyértelműen látszik, hogy amíg Palágyi a térről és időről szóló korai munkájában nem foglal állást tér- és időszemléletünk eredetének tekintetében, hanem csupán elemzi azt, addig e későbbi írásában egyaránt elutasítja a tér és az idő empirista-szenzualista és kantianus fölfogását, ám anélkül,

hogy a dimenziókról, a tér és az idő egységéről, valamint az időnek az ezen egységen belüli prioritásáról szóló tanítását visszavonná. A térre és időre vonatkozó korábbi elemzését és a tér és az idő ennek nyomán kapott elméletét nem revideálja, hanem csupán beágyazza egy átfogóbb filozófiai kontextusba, mely azok keletkezéséről is számot ad.

A kulcsot ehhez az átfogóbb elmülethez akkor kapjuk meg, ha előbbi idézeteink közül az elsőnek általunk kiemelt fordulát összevetjük a másodikban található, Palágyi által kiemelt állítással: mint jól látható, a magyar filozófus itt megfordítja azt a hagyományos tézist, miszerint csak az észlelt jelenségek volnának megélhetőek, és *az élményt az észlelés előfeltételévé teszi*. A szóban forgó tanulmányában részletesen kifejtett elmélet középponti kategóriája a bőrfelület külső irritációira még azok észlelése előtt válaszként adódó *virtuális mozgás*, amely előkészíti a testrészek valós mozgását: a virtuális mozgás és az ezt követő valós mozgás alakítja ki bennünk a *tapintás általi látást* – állítja –, mint életbemaradásunk szempontjából alapvető életfunkciót. Az érzékelés és az észlelés modern filozófiai elméletének tévútjai ennek megfelelően a magyar filozófus szerint onnan származnak, hogy a *szemünk általi látás elnyomja a tapintás általi látást*, és ez megakadályozza az utóbbinak mint alapvető életfunkciónak fölismerését:

Szokásosan a szem általi látás hegemoniájának, a szem imperializmusának erős befolyása alatt élünk: oly mértékben a szem emberei vagyunk, hogy emiatt a tér észlelése, sőt egyáltalában valamennyi észleletünk *életforrásai*nak megítélésében súlyos tévedésbe esünk, s különösképpen egy oly mély problémát, mint pl. azt a kérdést, hogy *milyen élmények révén szerzünk tudomást a térről és az időről*, egyáltalában föl sem vetünk (ugyanott, 121).

A szem imperializmusa által elnyomott tapintás általi – „vak” – látásnak „motorja” vagy „generátora” az említett virtuális mozgás, mely nem más, mint az észlelést megelőző „belső életlendület”. Ezért, ha meg akarjuk érteni tér- és időszemléletünket, a filozófus szerint a vakok felé kell fordulnunk. A vak személy esetében ugyanis nyilvánvaló, hogy

A térbeli alakzatok személete mintegy tapintó kezében lakozik, amelyre nem csupán a valóságos tapintó mozgásokat, hanem, amit itt a fő kérdés, térszemlélő képességének virtuális mozgásait is vonatkoztatja. Ha híján volna belső életlendülete e rejtett rezdüléseinek, amelyeket virtuális mozgásnak nevezünk, nem rendelkezne a térbeli alakzatok szemléletének képességével, sőt egyáltalában nem volna térszemlélete, mivel az alakzatok személete a térszemlélet valamennyi összetevőjét – így a hosszúságot, az irányt, az elhelyezkedést s. i. t. – egyesíti. És álljon bármennyire is összehasonlíthatatlanul fölötte a látó személy térszemlélete a vakénak, végső alapföltételében – a

virtuális mozgásban – megegyezik vele. Így a látó számára észlelőképessége tekintetében a legalapvetőbb fölvilágosítást a vak nyújtja, ami által újból megerősítést nyer, hogy a jólétben dőzsölő csupán a nélkülözö legelemibb szükségleteit látván eszmél saját életére (ugyanott, 107–108).

Ez a „virtuális mozgás” mint élmény pedig nem csupán nem írható le észleletként, hanem az érzetek kategóriájába sem sorolható:

Az élményeknek van egy olyan fajtája, amely nem érzet- vagy érzésjellegű, és ezért könnyen áttekinthetünk rajta. Ezen élmények közé tartozik például, ha mozgást kezdeményezünk, ám az kivitelezetlenül marad. Ez esetben egy sajátos, pusztán belső lendületet ragadunk meg, mintha az egész testet, vagy annak egy részét, pl. a lábat, a kezét, az ujjat bizonyos értelemben mozgatónánk, miközben ennek ellenére a test vagy a testrész nem jön mozgásba. A már a kezdeményezésekor eltorlaszolt vagy megszüntetett mozgásnak e paradox, de jól ismert élményét *virtuális mozgás*nak nevezem (ugyanott, 106–107).

A most tárgyalt Palágyi-tanulmány ugyan címével szemben az idővel nem foglalkozik, ám utal arra, hogy az idő élménye és időképzeteink szintén a tér észlelésének képességéhez hasonló módon, életfolyamataink révén alakulnak ki bennünk. E tekintetben tehát a tér kapcsán kifejtett gondolatai az idő tekintetében is mérvadók.

5. A tér és az idő új elmélete és a filozófia prioritása

De térjünk vissza *A tér és az idő új elméletéhez*, mivel ez képezi Palágyi relativitáselmélet-kritikájának egyik hivatkozási alapját. Az érzéki észleletek és a tudomány viszonyáról itt a következő sorokat olvashatjuk:

Általában véve egy természeti jelenség esetében minden olyan körülményt a szóban forgó jelenség elemének nevezhetünk, amelytől ezt a jelenséget függőnek tekintjük. Ennek megfelelően a kérdéses jelenséget annyi dimenzióként ábrázolhatjuk, ahány körülménytől vagy elemtől (tehát független változótól) függőnek találjuk azt. Minél inkább előrehalad azonban a természettudomány, annál inkább sikerülnie kell ezeket a körülményeket, illetve elemeket érzéki észleleteinkre visszavezetni, és annál kevésbé veheti igénybe az olyan sokaságok fogalomkonstrukcióit, amelyek dimenziószáma a hármat meghaladja (Palágyi 1901. 43).

Bár e részlet konkrétan a többdimenziós fogalmi konstrukciókra vonatkozik, könnyű belátni, hogy e vonatkozásnál alapvetőbb és általánosabb tudomány-filozófiai normát tartalmaz: eszerint a *tudományok földadata nem az, hogy egyre absztraktabb, érzéki világunktól egyre távolabb eső*, vele egyre bizonytalanabban kapcsolatba hozható modelleket és elméleteket alkosson, hanem éppen ellenkezőleg: az hogy a jelenségek leírásait, illetve az azokban használt fogalmakat és konstrukciókat egyre inkább érzéki észleleteinkre vezessék vissza.

Ez a követelmény így magában tekintve akár egy machiánus-pozitivistaprogramnak is tűnhet. Ám Palágyi itt egyáltalában nem a pusztá érzetekre, vagy más empirikusan megragadható-konstatálható észleletekre gondol, hanem a tér- és időszemléletünk által formált észleletek struktúrájára. Későbbi filozófiájának kontextusába helyezve pedig e követelmény úgy jelenik meg, mint a tér és idő élményéhez, „megéléshez” történő igazodás normája.

De a szóban forgó követelmény azért sem értelmezhető a machiánus empiriokriticizmus szellemében, mert a metafizikai háttér iránti filozófiai elköteleződésének megfelelően Palágyi alapvető célja éppen az, hogy túllépjen a pusztá érzékin, megszabadítsa az embert a pusztá érzékiség „materialista” béklyójától. Ez kifejezően jelenik meg mind Madách-tanulmányában (mely nagyjából *A tér és az idő új elmélete* idején keletkezett), mind a *Világrendszer* című kései, poszt-humusz megjelent töredékében, melyekben a Kopernikusz által véghezvitt fordulat lényegét nem egyszerűen a Föld–Nap helycseréjében látja, hanem abban, hogy, bár az érzéki-tapasztalati világ felé fordult, mégis túllépett azon, amikor az égi mozgás érzékileg tapasztalt körforgásának helyébe a Föld soha nem észlelt forgását helyezte (Palágyi 1900. 142; 1925f. 157–158).

Az, hogy a tér háromdimenziósságának követelménye Palágyinál nem valamiféle szenzualista-empirista tudományfilozófiai beállítódás következménye, nyilvánvalóvá válik, ha megvizsgáljuk, miképpen jut el a filozófus a háromdimenziósság téziséhez. A szenzuális tér háromdimenziós volta általánosan elfogadott evidencia. *A tér és az idő új elmélete*ben viszont Palágyi térszemléletünk geometriai elemeit, így a pontot, az egyenest, a síkot és a teret – tehát egyáltalában nem a tapasztalati tárgyakat – elemezve levezeti és nyomós érvekkel támasztja alá e természetesnek vett háromdimenziósságot. S hasonlóképpen jut el *az egyesített téridő* Minkowskit megelőző négydimenziós matematikai reprezentációjához, *az áramló tér* fogalmához, és *az idő prioritásának* – a relativitás elméletének szokványos interpretációjával kifejezetten ellentmondásban lévő – tételéhez. (Mindennek részletesebb elemzését lásd Székely 1994.)

Palágyinál tehát a filozófia földadata nem csupán a természettudományos eredmények utólagos vizsgálata, s különösen nem az, hogy hozzáigazítsa magát azok eredményeihez. Éppen ellenkezőleg: a filozófia szerepét abban látja, hogy egyrészt a természettudományok számára megbízható alapokat nyújtson, másrészt (ezzel szoros összefüggésben) megteremtse azok értelmezési – „her-

meneutikai” – keretét. Palágyi számára tehát a filozófia *prioritással* bír a természettudományokkal mint szaktudományokkal szemben.

Ha viszont ez így van, akkor a következő kérdés vetődik föl: mivel a fizikai elméletek maguk is állításokat fogalmaznak meg a térről és az időről, a két terület állításai ellentmondásba kerülhetnek egymással. Mármint a *filozófia prioritásából* viszont az következik, hogy ilyen esetben a természettudománnyal szemben a filozófia a követendő. Vajon nem azonos-e ez azzal az állásponttal, amely annak idején teológiai-metafizikai megfontolásokból elutasította Kopernikusz elméletét?

E kérdés kapcsán elsőként azt kell hangsúlyoznunk, hogy Palágyi tisztában volt a relativitáselmélet sikereivel, s különösképpen a Michelson–Morley-kísérlet negatív eredményével, amely mindmáig a speciális relativitás elméletének fő hivatkozási alapja. Az ügybuzgó „anti-einsteiniánusok”-tól eltérően ő nem a kísérleti eredményeket vonta kétségbe, nem a kísérleti eredményeket szerette volna megcáfolni, hanem azok alternatív értelmezéséért állt ki, mivel, az ő szavaival

paradoxonok vagy egyenesen valóságos ellentmondások léptek föl az új tér-idő-fogalom kapcsán, s ezek komoly nyugtalanságot okoztak a természettudósok között. A fizikusok kifogásolták, hogy a természet mintegy „elvalótlánítottá”, pusztán geometriai képzetté vált (Palágyi 1925e. 100).

Az alapvető kísérletek eredményének elismerése azonban önmagában nem szünteti meg azt a problémát, amely a filozófia és a természettudomány közötti konfliktus lehetőségéből fakad. Azt pedig, hogy az ilyen konfliktus nem csupán absztrakt lehetőség, Palágyi elmélete számos ponton demonstrálja. Mivel említett írásomban részletesen foglalkoztam a Palágyi-féle koncepció és a relativitáselmélet viszonyával, most csupán egy ott nem elemzett példát, az egyidejűség kérdését említeném meg.

6. Az egyidejűség kérdése Palágyinál és a relativitás elméletében

A tér és az idő új elméletében az alábbiakat olvashatjuk:

A teret részekből állóknak gondoljuk el, és ezen részek szükségszerű ismertetőjele az *egyidejűség*. Ha megkísérelnénk ezen ismertetőjegyet elhagyását, a tér fogalma is elvészne számunkra. Nem tudunk olyan teret elgondolni, amelynek részei ne egyidejűleg állnának fenn. És ha valaki el is tudná képzelni azt, hogy a tér részei időben egymás után következnek, ez annál inkább azt bizonyítaná, hogy térfogalma az idő fogalmának vezérfonalán keletkezett (Palágyi 1901. 3).

Ezt az állítást, amelyet az egyidejűség tézisének nevezhetünk, Palágyi négy évvel a speciális relativitás elméletének megjelenése előtt fogalmazta meg, s olvasása során szinte az az érzésünk, mintha előre látva már akkor ki szeretne volna provokálni Einstein későbbi – a mai fizika közkinccsének (és közhelyének!) számító – állítását az egyidejűség relativitásáról. Bár Palágyi e sorai később, a relativitáselmélet megjelenése után nem keltettek különösebb föltűnést, és így elkerülte a kritikát, a neves francia filozófus, Bergson – már Einstein elméletének ismeretében – hasonlóképpen kiállt az egyidejűség abszolút volta mellett, aminek következtében ma is gyakran a fizikusok céltáblája.

S valóban, vajon találhatunk-e látványosabb és radikálisabb példát arra, miképpen cáfolhatja meg a fizika a filozófiát, illetve hogy miképpen mondhat csődöt a filozófia a természettudománnyal szemben, mint Einstein elméletét, mely „megcáfolta” Palágyi e sorait?

E kérdés természetes hamis előföltévesen nyugszik. A helyzet ugyanis éppen fordított: az einsteini elmélet és a Palágyitól idézett szöveg ellentéte a fizika korlátozott hatókörét bizonyítja, és arra példa, hogy miképpen keltheti a természettudomány hamisan egy olyan tétel tudományosan megalapozott voltát, amely tulajdonképpen önkényes filozófiai előföltéves következménye, és így maga sem természettudományos, hanem filozófiai állítás.

Az egyidejűség relativitásának einsteini tézise ugyanis csak az Einstein által definiált mérési eljárások által meghatározott időmérés esetén érvényes, s ez esetben is csak akkor, ha az időt kizárólagosan az e mérési eredményekből fölépített konstrukciónak tekintjük, és semmi többnek.⁴ A relativitás elmélete ténylegesen csak annyit állít, hogy amennyiben a fizikai világgal kapcsolatos, ma általánosan elfogadott elméletek helyesek, akkor nem vezethető be olyan vonatkoztatási rendszertől független egyidejűség-fogalom, amely fizikai eszközök segítségével mérhető volna. Röviden: az egyidejűség relativitásának tézise szerint a fizikai mérőeszközök segítségével nem mérhetünk abszolút, hanem csak relatív egyidejűséget.

Csakhogyan ebből a tételből egyáltalában nem következik az egyidejűségnek mint olyannak relativitása, csupán az, hogy a fizika képtelen a nem relatív egyidejűséget megragadni. Ennek pedig két oka is lehet:

- (a) vagy azért, mert ilyen nem létezik,
- (b) vagy azért, mert bár létezik, de nem mérhető.

Másképpen fogalmazva: az egyidejűség einsteini relativitása csupán akkor válik általánosan érvényes, korlátozások nélküli tétellé, ha a fizikai elmélethez hozzácsatoljuk azt az ontológiai állítást, mely szerint csupán a mérhető jelenségek és

⁴ Vö. ezzel kapcsolatosan Einstein klasszikus tanulmányának elejét, ahol mérési eljárások segítségével vezeti be az egyidejűség fogalmát: Einstein 1905.

viszonyok léteznek. Azt viszont, hogy létezik-e nem mérhető egyidejűség vagy sem, a fizika nem képes eldönteni, hiszen a fizikai megismerés a megfigyelhető-mérhető jelenségekre és viszonyokra korlátozódik, míg maga a nem mérhető egyidejűség létezésének vagy nem létezésének kérdése megmarad az ontológia és a metafizika területén.⁵ Ez pedig Palágyit igazolja: e kérdésben a filozófia prioritása érvényesül.

A tér és idő új elmélete szerint tehát az egységes téridő egyik sajátossága az egyidejűség. Ez pedig koherensen és kiküszöbölhetetlenül illeszkedik az *áramló tér* („*fließender Raum*”) fogalmához, mely a négydimenziós téridő fogalmának bevezetése mellett Palágyi téridő-elméletének másik jellegzetes mozzanata. Ez a tipikusan Palágyi-féle fogalom az utóbbi évtizedekben több tanulmány tárgyát is képezte (pl. Székely 1994; Nagy 2003), így itt csak annyit említünk meg vele kapcsolatban, hogy Palágyi elmélete szerint a $t_0, t_1, t_2 \dots t_i \dots$ időpontosorozathoz csupán látszólag tartozik hozzá ugyanaz a T tér. Valójában – érvel – más és más időpontban más és más tér adódik számukra, mégpedig nem azért, mert ugyanazon tér megváltozik, hanem mert minden egyes időpontban ugyanúgy új tér követi az azt megelőzőt, amiként a t_i időpontot követő t_j időpont sem a t_i változása, hanem hozzá képest új. Ennek megfelelően az időárammal párhuzamosan a $T_0, T_1, T_2 \dots T_i \dots$ téráramnak vagyunk tanúi, azaz minden t_i időponthoz hozzátartozik egy T_i tér (Palágyi 1901. 11–17). S könnyű belátni, hogy a T_i teret ez a hozzátartozó t_i időpont egyértelműen karakterizálja, ami nem volna lehetséges, ha az egyidejűség relatív volna.

7. A relativitás elméletének mint absztrakt matematikai konstrukciókkal dolgozó elméletnek kritikája

Mármost előbbi elemzésünk nyomán úgy tűnhet, hogy az egyidejűség jellegét érintő konkrét tárgyi eltérés ellenére Einstein éppen Palágyi tudományfilozófiai koncepcióját valósítja meg: az érzéki észleletekből indul ki, de csak azért, hogy a látszatokat Kopernikuszhoz hasonlóan leleplezve eljusson a természet mélyebb összefüggéseinek megértéséhez. S valóban, az einsteini elmélet propagandájában gyakori a német fizikus és Kopernikusz összehasonlítása: eszerint Einstein úgy semmisítette volna meg a térrel és az idővel kapcsolatos látszatokat, mint Kopernikusz a Föld látszólagos mozdulatlanságát.

Ha viszont mélyebben utánagondolunk az egyidejűség Palágyi-féle fogalmának, ennek éppen ellenkezője derül ki. Nevezetesen, az egyidejűség relativitása – mint láttuk – azon a jellegzetesen empirista-pozitivistá előföltévesen alapul, mely szerint csak a mérhető létezik. E tekintetben Einsteinnel szemben éppen

⁵ Hasonló álláspont fogalmazódik meg Lukács György *Ontológiájában*. Vö. Lukács 1976. 105–106.

Palágyi az, aki a fogalmi elemzéssel továbblép a puszta empirián, és gondolati úton eljut az abszolút egyidejűségig, mint filozófiai fogalomig. De a Kopernikusz–Einstein-párhuzam azért is hamis ebben az összefüggésben, mert az egyidejűség relativitásának tézise Kopernikusz tanától eltérően nem a mindennapi tapasztalattal van ellentétben, nem azt cáfolja, hanem az abszolút tér és az abszolút egyidejűség soha nem tapasztalt gondolati képzetét. Ha Kopernikusz gondolati úton elvetette az ég föld körüli forgását mint látszatot, és egy másik, gondolatilag adódó természeti struktúrával helyettesítette azt, Einstein ezzel szemben éppen a közvetlenül megfigyelhető empirikus mérésekre hivatkozva tagadta a gondolkodásunkban természetesként adódó egyidejűséget.

Az persze tény, hogy a Minkowski–Einstein-féle négydimenziós téridővel a relativitáselmélet elszakad az empiriától (vö. Palágyi 1914; illetve Székely 1994). Ráadásul ez esetben valóban az a benyomásunk támadhat, hogy amikor Minkowski és Einstein a négydimenziós matematikai téridőre hivatkozva elveti a tér és az idő tapasztalatilag adódó minőségi különbözőségét, és ezzel ellentétes élményeinket érzékelő képességünk fogyatékoságával magyarázza, akkor tényleg a Palágyi által Kopernikuszhoz tulajdonított módszertant alkalmazza: túllép a látszaton egy gondolatilag belátott igazság érdekében. Csakhogy e párhuzam ellenére radikális ellentét áll fenn a magyar filozófus és a két előbbi szerző között. A négydimenziós téridő standard relativisztikus fogalma ugyanis nem föltételez semmiféle előzetes téridő-elméletet, hanem a materialisztikus mérési eljárások során adódó számokból alkotott konstrukció. Ismeretelméletileg ez azt jelenti, hogy e szerzők a tér és az idő önállóságának teoretikus tagadásához (azaz az önállóság „látszat”-ának „leleplezése”-hez) azáltal jutnak, hogy a matematikai kalkuláció eredményeképpen kapott konstrukciót (a Minkowski–Einstein-féle téridőt) rávetítik a fizikai valóságra (azt „hiposztazálják”).

Palágyi módszertana – mint láttuk – ezzel ellentétes: ő a tér és az idő elméletét általános jelenségtanként határozza meg, amelynek meg kell előznie a szaktudományok elméleteit, és amelyet mint általános tant nem definiálhatnak fölül ezen utóbbiak. Ennek megfelelően nála a négydimenziós matematikai téridő nem azonos a téridő elméletével, hanem csupán a filozófiai elemzés révén föltárt téridő reprezentációja. A téridő mibenlétét és tulajdonságait nála nem e matematikai struktúrából – vagy az azokhoz tartozó egyenletek megoldásából – kell kiolvasni, hanem azokat az a filozófiai megalkotott téridő-elmélet adja meg, amelyet a matematikai konstrukció „reprezentál”. Ezért, ha a Minkowski–Einstein-féle reprezentációban eltűnik az egyidejűség, és a téridőn belül megszűnik a tér és az idő minőségi különbsége, akkor ez Palágyi számára nem azt jelenti, hogy ezek nem jellemeznék valóságosan a téridőt, hanem csupán azt, hogy e reprezentáció nem képes megragadni és leírni e sajátosságokat. Ha pedig a négydimenziós téridőnek az általános relativitáselmélet által kiterjesztett konstrukciója felé fordulunk, akkor ugyanezen okok miatt Palágyi elmélete szerint e konstrukcióval szemben a tér és az idő viszonya szükségképpen merőleges, sem

a tér, sem pedig az idő nem lehet „görbe” vagy „ciklikus”, az idődimenzió nem alakulhat át térdimenzióvá (Székely 1994). Amennyiben pedig a relativitás elmélete mégis ezt állítja, akkor ez Palágyi szerint annak következménye, hogy a természet megismerése helyett absztrakt matematikai konstrukciók áldozatává vált. Palágyinak a matematikai konstrukciókkal kapcsolatos ezen kritikája (s ennek részeként a háromnál több dimenziós terek kiküszöbölésére vonatkozó, a relativitás elméletét nem érintő normája) a mai fizikában is aktuális, s ezt például meggyőzően illusztrálhatják a kiváló amerikai fizikusnak, N. David Merminnek a *Physics Today* 2009. májusi számában olvasható figyelmeztető szavai:

A fizikusok rossz szokása, hogy legsikeresebb absztrakcióikat a fizikai világ valódi sajátosságainak tekintik (Mermin 2009. 8). A téridő eszköze oly hatékonynak bizonyult, hogy gyakran eldologiasítjuk ezt az absztrakt könyvviteli struktúrát, azt állítva, hogy egy ilyen négy- (vagy néhány fizikus társunk számára tíz-) dimenziós kontinuumban élünk (ugyanott, 9).

8. A metafizikai dimenzió: Palágyi *világmechanikája* és a relativitás elmélete

David Mermin Palágyi álláspontjával összhangban az einsteini matematikai konstrukció instrumentális jellegét hangsúlyozza. Amíg azonban az instrumentalista tudományfilozófia az ilyen konstrukciókat teoretikus eszközként kielégítőnek tartja, és csupán az azoknak tulajdonított ontológiai tartalmat kritizálja, addig Palágyi, mint láttuk, a természettudományos kutatás értelmét a közvetlen érzéki észleletekre, illetve a megélt valóságra alapozó, de azokon túllépő, a természet ontológiai struktúrájára irányuló vizsgálódásban látja. E koncepcióban így a téridő általa „általános jelenségtan”-ként kifejtett elmélete csupán az első lépést, a keret megalkotását jelenthette, melyet meg kell tölteni fizikai tartalommal. E fizikai tartalom filozófiai megalapozásának vázlata elsőként a relativitás elméletével foglalkozó előadásában fogalmazódott meg (Palágyi 1914), hogy azután utolsó éveiben a „világmechanika” („Weltmechanik”) befejezetlen – s mint látni fogjuk, zsákutcába jutó – projektjében teljes munkásságát lefoglalja. (Lásd a Palágyi 1925b kötet második felében található tanulmányokat.) Ennek során pedig Palágyi nem elégszik meg a természetfilozófia hermeneutikai funkciójával, illetve a fizika mint szaktudomány fogalmi keretének kidolgozásával, hanem vissza szeretne térni e filozófiai diszciplína azon korszakhoz, amikor arról még nem váltak le a szaktudományok, és a természetfilozófiai elmélet a megfigyelhető jelenségek viselkedése tekintetében is iránymutatást adott.

Tartalmilag a metafizika és a fizika e sajátos ötvözetét a magyar filozófus *a létezők poláris szerkezetére*, az egymástól különböző, de egymással egységet alkotó pólusok általa valamennyi részterületen érvényesnek tekintett elméletére

építi. Világmechanikájában két kulcsfontosságú ilyen polaritás jelenik meg: az *anyagi testek vagy részecskék* és az „éter”, valamint a *saját mozgás* és a *kollektív mozgás* polaritása. Az első értelmében sem a diszkrét részecske, sem a folytonos éter nem küszöbölhető ki a természetből, és ennek megfelelően Palágyi kitart az éter létezése mellett, aminek nyomán a témában nem járatos olvasó úgy vélheti, hogy ez egy újabb konfrontációs pontot jelent a relativitás elméletével. Valójában azonban maga Einstein is hangsúlyozza *Éter és relativitáselmélet* című tanulmányában, hogy bár a speciális relativitás elméletének nincsen szüksége az éter fogalmára, nem is cáfolja annak létezését, viszont az általános relativitás elmélete kifejezetten magában foglalja azt (Einstein 1920). Igaz, ez egy új típusú, a klasszikustól különböző éter – hangsúlyozza –, amelynek a relativitás elmélete szempontjából legkarakterisztikusabb tulajdonsága, hogy nincs értelme a hozzá képest való mozgásról beszélni, azaz nem alkalmas arra, hogy kitüntetett vonatkoztatási rendszernek tekintsük, ám fogalmilag tekintve mégiscsak a klasszikus éter örököse.

Ahhoz, hogy megértsük Einstein e gondolatát, a konkrét éterfogalmaktól eltekintve azok filozófiai tartalmát kell megragadnunk. Azt, amit a klasszikus fizika éternek nevezett ugyanis, fogalmilag úgy határozhatjuk meg, mint egy fizikai háttérmezőt, amelyben a jelenségek lejátszódnak, és amely maga is részt vesz a jelenségekben. Einstein gravitációs térideje pedig valójában mint gravitációs mező, egy ilyen háttérmező (amelyet a világon csak egyedül magyarul hívnak gravitációs *tér*nek, máshol mindenütt gravitációs *mező* a neve). Az einsteini gravitációs hullámok, amelyeket populárisan a téridő rezgéseinek neveznek, és amelyeket a legújabb hírek szerint épp mostanában sikerült kimutatni, valójában e gravitációs mezőnek a hullámai. Amikor tehát Palágyi kiáll az anyagi testek és az éter „polaritása” mellett, és ezt a fizikai világ alapvető jegyének tekinti, akkor tulajdonképpen az agyagrészecskék és a fizikai háttérmező polaritásáról beszél, s ennyiben filozófiailag álláspontja kompatibilis a modern fizikával: az éter mint fizikai háttérmező a mai fizikában is jelen van a gravitációs mezővel vagy a kvantummezővel, csak éppen ma ezt a kifejezést a fizikusok nem használják. Maga Einstein viszont – mint láttuk – egyértelműen jelzi, hogy a gravitációs mező tulajdonképpen maga is éter, és éterelméletében Dirac is bátran alkalmazza e kifejezést.

Az „éter” mint fizikai háttérmező szükségességében tehát – ugyanúgy, mint a tér és az idő négydimenziós ábrázolásában – Palágyi és Einstein között *összhang* van. Annál is inkább, mert Einsteinhez hasonlóan Palágyi maga is hangsúlyozza, hogy a régi éterfogalom elavult, és – többek között éppen azon új kísérleti eredmények alapján, amelyekre a relativitás elmélete hivatkozik – újat kell kidolgozni helyette. Csak éppen ő e tekintetben nem Einstein, hanem Lénárd Fülöp törekvéseit tartotta reménytelinek, aki kiváló fizikusként szintén elvetette az éter régi fogalmát, és a fizika legújabb fölfedezéseivel összhangban lévő, azok értelmezése képes új, a német romantikából inspirációt merítő éterelméletnek

– azaz mai terminológiával egy új fizikai háttérmező elméletének – kidolgozásán fáradozott (Palágyi 1925e).

Ám, mint a négydimenziós téridő esetében, úgy itt is a részletekben rejlik a lényeg. Ezzel kapcsolatosan elsőként megjegyzendő, hogy Palágyi – mivel a speciális relativitás elméletére koncentrált – tévesen úgy véli, hogy Einstein minden fizikai háttérközeget elvet, azaz úgy értelmezi a német fizikus elméletét, mint aki a régi éterfogalom hibái miatt teljesen lemond a fizikai háttérközegről (s ez – mint láttuk – az elektromágnesesség tekintetében igaz is). Csakhogy valószínűleg az sem csökkentette volna kritikája élét, ha ismeri Einstein nézetét az általános relativitáselmélet és az éter fogalmának kapcsolatáról. Ugyanis annak elvont, matematizált éterfogalma ugyanúgy idegen Palágyi koncepciójától, mint az egyetemes fizikai háttérközegnek az elvetése.

S ez az a pont, ahol Palágyinál az *élettelen természet filozófiája* – amely nem tévesztendő össze *A természetfilozófiai előadásokban* kifejtett életfilozófiájával – belefolyik a fizikába. Konkrétan *világmechanikájának* másik alapfogalma az a polaritás, amelyet a fizikai rendszerek egészének „kollektív” és e rendszerek elemeinek saját mozgása közötti föltételez. Mármint e dualizmus kontextusában az einsteini relativitási elv lényege éppen abban ragadható meg, hogy elvág minden kapcsolatot a kollektív és a saját mozgás között: ennek következménye a relativitás, vagyis az, hogy a mozgás magán a rendszeren belül kimutathatatlan, csak más rendszerek relációjában jelenik meg. Palágyi számára pedig éppen ez az, ami elfogadhatatlan: nemcsak azt posztulálja metafizikai jellegű természetfilozófiai állításként, hogy a kollektív mozgásnak hatással kell lennie a saját mozgásra, azaz hogy e kettőnek „korreláció”-ba kell lépnie egymással, hanem azt is, hogy a megfigyelés szintjén fenomenológiailag is meg kell jelennie e hatásnak, aminek nyomán természetfilozófiájának integráns részévé válik a fizika, és maga e természetfilozófia empirikusan cáfolhatóvá válik (Palágyi 1914; illetve Székely 2004). Ezzel pedig megszakítja a természetfilozófiáról leváló szaktudományok (és különösen a fizika) több évszázados önállósodási tendenciáját. Figyelembe véve azt, hogy itt a természetfilozófiának olyan funkciója jelenik meg, amely azt pár évszázaddal korábban, a természettudományi szakágak önállósodását megelőzően jellemezte, valamint azt, hogy a fizika az azóta eltelt száz évben sem szolgált a Palágyi által várt effektusokkal, természetfilozófiájának e mozzanata archaikus és elavult.

9. A Madách-tanulmány és az életmű folytonossága

Az eddigiek kapcsán fölvetődhet, hogy a Palágyi-életmű folytonosságára vonatkozó hipotézisünk ugyan megfontolandó, de mégiscsak a költői fantázia elemeit sem nélkülöző spekuláció.

S nem tagadhatjuk, hogy e szkepszis jogos. Hiszen német nyelvű filozófiai munkáiban ezt a kapcsolatot szövegszerűen nehéz megtalálni. Így ugyan nagy-

ra értékeli Lénárd Fülöp fizikai törekvéseit, és tudjuk azt is, hogy Lénárd fizikai koncepciója tudatosan visszanyúl a német romantikus természetfilozófiához (vö. pl. Palló 1997), ez utóbbinak szövegszerű megjelenése azonban Palágyinál nem található meg. Továbbá Palágyi szellemi atyja és mentora volt a német romantika filozófiájáért lelkesedő Klagesnak, és a két filozófus 1908-as találkozásuktól kezdődően egészen Palágyi haláláig folytonos kapcsolatban állt egymással. A német romantika hatása azonban Palágyi későbbi filozófiai műveiben nem mutatható ki egyértelműen.

Ennek ellenére Palágyi filozófiai műveinek jellege, a végső alapokra törekvés, az újkori filozófia és fizika alapjainak újragondolására irányuló nagyszabású vállalkozása (s ezek részeként akár a relativitáselméletéről nyújtott kritikája, akár a jelen írásban nem érintett fantáziaelmélete; lásd Palágyi 1925d; illetve Bogdanov 2004. 118–122) az előbbi bekezdésben felsorolt tényekkel együtt elegendő alapot nyújt ahhoz, hogy a folytonosságra vonatkozó állításunkat többnek tekintsük pusztá hipotézisnél, mint amiképpen ahhoz is, hogy Palágyi német nyelven megszülető filozófiai alkotásainak egyik meghatározó motivációját a tudományok iránti elköteleződése és a kortárs német filozófia hatása mellett az 1848 emlékéen keresztül tovább élő reformkori hagyományban és a 19. magyar irodalom leljük meg.

Továbbá fölidézhetjük Palágyinak *Az ember tragédiája* Kepleréről írott sorait:

A sokáig alvó görög tudomány és művészet föltámadt és e föltámadásában megújhodott, átalakult. Archimedes gondolkozása jóformán egészen statikai (nyugtani) volt; csak Galilei alapítja meg a dynamikát, a mozgás bölcsészétét. Megmozdult a föld, jobban mondva megmozdult az emberiség elméje és azóta vagy négy századon keresztül folyton mozgásban is maradt. A történetírók ugyan ezt a négy századot sok apró epocháckára osztják, de mi érezzük, hogy az új világtörténeti korszaknak még mindig csak a legelején vagyunk. A renaissance egyre folyamatban van négy század óta; Madách egyenesen jelenvalónak érzi a magyar szabadságharcban és önnön elméjében. És jelenvalónak érzi a renaissance szellemét ma is minden természettudós az ő kísérleteiben, minden matematikus az ő műveleteiben, minden bölcsész az ő elmélkedéseiben és minden művész az ő alkotásaiban (Palágyi 1900. 142).

Figyeljünk föl arra, hogy e szövegrész szerint Madách a „magyar szabadságharcban” (!) érzi jelenvalónak azt a nagy folyamatot, amely a Galilei által megalapított „mozgásbölcsészet”-tel és az „emberiség elméjének megmozdulásával” kezdődött, és amelyet „minden természettudós” ma is „jelenvalónak” érez az ő alkotásaiban. Itt nem mi, hanem Madáchon keresztül maga Palágyi teremt kapcsolatot 1848 és az emberiség szellemi-tudományos mozgása, a négy évszázad óta „egyre folyamatban” lévő „reneszánsz” között. A tudományos hala-

dás és a bölcselet legutóbbi négy évszázados szellemisége, mint az emberiség nagy vállalkozása, itt „Palágyi-Madách” számára elválaszthatatlanul összeforr, sőt mintegy azonossá válik 1848 szellemiségével.

De tudjuk azt is, hogy a Kepler-jelenet elemzésében Palágyi nem áll meg e ponton. Értelmezésében Madáchnak nem sikerült igazából e jelenet tartalmát a *Tragédia* további jeleneteibe továbbvinnie, és emiatt magának az egész *Tragédiának* a koncepciója is megbicsaklott. Ugyanis – állapítja meg Palágyi – a második Kepler-jelenet után Ádám kilép a tragédiából, és szemlélődővé válik. Ez pedig – folytatja – a falanszterjelenetben, ahol Ádám-Keplernek kellett volna megjelennie a tudós aggastyán személyében, ellaposítja a mű egész koncepcióját, mivel Madách ezáltal – így Palágyi – elszalasztja azt a lehetőséget, hogy a tudomány belső feszültségét egy szereplőben, s ráadásul a mű kulcsszereplőjében jelenítse meg (Palágyi 1900. 143–146).

Mármost ez a Madách-olvasat, amely a falanszterjelenetben nem egy újabb emberi vállalkozás – a korábbi kudarcok után immár az egyetlen elképzelhetőként megmaradó, és ennyiben az e világi, földi boldogság reményét utolsóként fölillantani képes kísérlet – visszájára fordulását és bukását látja, hanem a tudomány belső feszültségének és a korbeli tudomány lehanyaglásának szimbolizálását, nyilván Palágyi tudományfölfogásának és antropológiájának következménye. Palágyi számára az európai kultúra utóbbi négy százada alapvetően pozitív korszak, mely a tudomány, a művészetek és bölcselet fejlődésével emberi voltunk kiteljesedését hozta. E kontextusban jelenik meg már ekkor, a *Tragédia* elemzésében a tudomány belső feszültségéről alkotott elképzelése, mely szerint

Nagyszerű harcz az, melyet az emberi elme folytat, mióta Kopernikus megtörte az érzéki látszatot, mely a földet nyugónak mutatja. Azóta a tudomány voltaképen egy nagy feladatot tart szem előtt: *meg kell törni minden érzéki látszatot*. De ez csak úgy lehetséges, ha nem fordulunk el az érzéki látszattól, hanem épen e látszatot méltatjuk a legbehatóbb, legszigorúbb figyelemre. Aki az érzéki látszat fölé akar emelkedni, annak az érzéki látszatba kell elmélyednie. Vagy más szavakkal, aki metaphysikus akar lenni, annak physikusnak kell lennie (ugyanott, 142).

Minél mélyebbre hatolunk a természettudományokba, annál jobban meggyőződünk, hogy az minden ízében hű marad a Kopernikus, Galilei és Kepler nagy bölcséleti hagyományaihoz. Mindig a tapasztalattal foglalkozik, mindig az érzéki látszatot vizsgálja, de minden igaz, mély törekvése e látszatoknak leleplezésére, szíjjelzúzására irányul (ugyanott).

S a tudomány e belső feszültsége Palágyi szerint annak útvesztésében manifesztálódhat, amennyiben

a természettudomány, mely folyton az érzéki tapasztalattal van elfoglalva, gyöngébb képviselőiben könnyen megfélekedezik voltaképpeni földadatáról: *az emberi elme fölszabadításáról a szemfényvesztő érzéki látszatok rab-szolgasága alól*. Azt képzelik a hivatlan és kontár természetvizsgálók, hogy földadatuk minél súlyosabb érzéki bilincsekbe verni az emberi elmét (ugyanott, 143).

Ez az úttévesztés pedig Palágyi számára nemcsak fenyegető veszély, és nem is csak az egyes tudósok ügye, hanem kora tudományának jellemzője. Az empirikus természettudományok egyoldalú kultuszának és általában az empirizmusnak az a korszaka, mely a 19. század második felét jellemezte, s amely ellen a századvég és a 19–20. század fordulójának bölcselete lázad, itt, a *Tragédia* elemzésében, költői kifejezésekkel mint az önmaga visszájára fordult, az emberi elmét „érzéki bilincsekbe” verő, materialista és ezért elbukott tudomány jelenik meg.

Azt nem tudhatjuk, hogy amikor Palágyi e sorokat leírta, vajon gondolt-e arra, hogy majd filozófusként ő maga is keresni fogja a kiutat a tudománynak és a bölcseletnek e szerinte zsákutcát jelentő tendenciájából. Mint ahogyan azt sem tudhatjuk, hogy természettudományos műveltsége és a *Tragédia* olvasatának sajátos találkozásként – alapvetően a *Tragédia* motivációjára – alakult-e ki benne e tudománykép, vagy az már korábban világképének részévé vált, és a *Tragédiát* már e koncepció jegyében olvasta és értelmezte. Az azonban bizonyos, hogy későbbi filozófiai műveiben ugyanez a tudományfölfogás rajzolódik ki elének, és további szövegelemzésekkel alátámasztható, hogy a filozófia megújítására irányuló programja éppen a *Tragédia* elemzésében itt kifejtett koncepciónak megfelelő tudomány- és bölcseletkép jegyében fogalmazódik meg. Ennyiben az akkor még nem létező relativitáselmélet későbbi kritikája Palágyi Madách-tanulmányának most elemzett részleteiben gyökeredzik.

10. A „magyar” és a „német” Palágyi

S itt jutunk vissza Lénárdhoz. Lénárd Fülöpnek a relativitáselmélettel szembeni kezdeti fönntartását nem antiszemizmusa motiválta, hanem a tudományról és konkrétan a fizikáról alkotott elképzelése, amely szerint a fizikának a kísérleti-megfigyelési eredményekre kell alapozódnia, és ezektől kell továbbhaladnia a természeti mélyebb valóság felé, szemben az olyan spekulatív elvekkkel és üres matematikai formalizmusokkal, mint amilyenek Lénárd a relativitás absztrakt elvét és a relativitáselmélet matematikai formalizmusát tartotta (vö. pl. Palló 1997). Az, hogy később Lénárd a spekulatív elvek és a matematikai konstrukciók iránti vonzalmat a „valóság végső alapjaira törekvő”, „igazság-kereső” „árja” szellemiséggel szemben „zsidó” sajátosságnak tekinti, s ennek nyomán

az einsteini relativitáselmélet általa tévútnak tekintett irányzatának keletkezésére fajelméleti magyarázatot ad, már külső ráakódás tudományfilozófiájára, s nem oka annak (Lénárd 1936. IX). Figyelembe véve, hogy az absztrakt elvek és a természet valóságának a matematika eszközével történő „elvalótlantítása” Palágyi számára is az einsteini fizika negatívuma, Lénárd és Palágyi szövetségére csak akkor tűnhet meglepőnek (illetve Palágyi oldaláról furcsának), ha elfogadjuk Lénárd későbbi fajelméleti magyarázatát, hiszen csak ekkor következne, hogy Palágyinak származása miatt Lénárddal szemben az einsteini szellemiségű fizikát kellett volna követnie. Azzal a leegyszerűsített magyarázattal szemben tehát, mely Lénárd politikai álláspontjából és antiszemita nézeteiből vezeti le Einsteinnel szembeni oppozícióját, valójában arról volt szó, hogy Einstein elmélete számos ismeretelméleti és ontológiai kérdést vetett föl, és azok, akik nem egyoldalú, pozitivistaszcientista elfogultsággal, hanem a szaktudományok eredményeire való filozófiai reflexió jogát fenntartva közelítettek hozzá, elkerülhetetlenül szembesültek ezekkel a kérdésekkel. (Nem véletlen, hogy később Lukács György *Ontológiájában* is hasonló jellegű filozófiai kritikát olvashatunk a relativitáselmélet általánosan elterjedt filozófiai interpretációjáról, lásd Lukács 1976. 56–60, 105–106.) Palágyi és Lénárd azonos oldalra kerülése egyszerűen abból eredt, hogy a német romantikus természetfilozófia felé orientálódó Lénárd és Palágyi egyaránt fogékonyak voltak e problémák iránt, és mind a ketten azonos irányban keresték belőlük a kiutat. Az pedig már egy egészen más kérdés, hogy azon gondolkodók közül, akik a kor tudományos és világnézeti-társadalmi kérdései iránt érzékenyek voltak, és ezért a pozitivistahagyományt elutasítva a német filozófiai tradíció – s ennek részeként különösképpen a német romantika – felé fordultak, sokan jobboldali-szélsőjobboldali irányban orientálódtak, majd a náciizmus oldalán kötöttek ki. Ez a gondolkodástörténeti jelenség jól ismert, ám fogalmi földolgozása, mélyebb okainak föltárása még mindig nem történt meg. (E tekintetben Lukács Györgynek *Az ész trónfosztása* című, szakmailag közismerten problémás, ideológiailag „túlhajtott” műve mégiscsak olyan alapvető kérdésre tapint rá, amely mindmáig nincs kimerítően végigjárva.) S Palágyi németországi értelmiségi környezete sem jelentett kivételt e tendencia alól: kétségtelen tény, hogy a magyar filozófus utolsó éveiben részben „protonáci” szellemi környezetbe került. Azt, hogy mit érzékelt ebből akkor, az 1920-as évek elején, nem tudni; korai halála pedig megmentette attól, hogy szembesüljön az őt mesterének tartó, filozófiai hagyatékát lelkiismeretesen gondozó Ludwig Klages egyre radikálisabbá váló antiszemitizmusával (vö. pl. Lebovic 2013), vagy Lénárdnak és a Palágyi-féle világmechanikáját lelkesen méltató, ugyancsak kiváló fizikusnak, Gehrckének későbbi náciizmusával.

Az előbbieken a Palágyi gondolkodói pályafutásában főnnálló folytonosságot hangsúlyoztuk. Látnunk kell azonban azt is, hogy gondolkodói identitása tekintetében kétségtelenül történt némi hangsúlyeltolódás alkotómunkásságának második korszakában. Első, irodalmi korszakában ugyanis írásai egyértelműen a magyar közönségnek szólnak, azokkal vitathatatlanul a magyar szellemi és

kulturális élethez járul hozzá. Filozófiai korszakának fő nyelve azonban a német, s bár végig elkötelezett marad a magyar nemzeti kultúra, a magyar nemzeti tudomány és filozófia ügye mellett, egyértelmű, hogy ezekkel az írásokkal elsődlegesen a német közönség felé fordul. Ha Palágyi arról ír Petőfi-tanulmányában, hogy

Minden nemzet a maga egyedisége, vagyis a maga természetadta és történelmi helyzetének módja szerint szolgálja az általános emberiségi földadatokat, és csak oly mértékben érdemli meg a nemzet nevét, amely mértékben hozzájárul az emberiség örök javainak szaporításához (Palágyi 1909b. 112–133),

s ha továbbá Petőfit azért méltatja, mert megvalósítja a művészi individualizmusnak azt a lényegét, mely szerint

Minden igazi művészléleknek legszentebb joga és egyben kötelessége [...], hogy szolgálja [...] a nemzeti és ez által az általános emberi haladás örök eszményeit (ugyanott, 25),

és amely elv szerinte

minden módosítás nélkül átvihető az igazi politikus és tudós egyéniségére (ugyanott),

akkor e koncepció jegyében nyilvánvaló, hogy német nyelvű írásai elsősorban a német nemzeti filozófiához való hozzájárulásukkal mozdítják elő az egyetemes filozófia haladás ügyét.

A Petőfi-tanulmány e gondolatai a tudományok vonatkozásában a magyar filozófusnak a nemzeti tudomány ügyével foglalkozó írásaiban szintén megjelennek (pl. Palágyi 1908). Palágyi ezekben kifejtetten hangsúlyozza azt is, hogy a tudományok, illetve a filozófia esetében az egyetemes emberi haladáshoz való nemzeti hozzájárulás az általános eredmények és tendenciák alkotó befogadása nélkül elképzelhetetlen. Ennek megfelelően számára a „nemzeti” filozófia nem valami speciális, az egyetemestől elzárkózó szféra, hanem egyik oldalról az egyetemes befogadása, integrációja a nemzeti kultúrába és gondolkodásba, másik oldalról pedig hozzájárulás az egyetemeshez a sajátos nemzeti keretek között. Így tehát a magyar filozófus koncepciójában egy alkotás, egy mű nem attól válik egy adott kultúra részévé, hogy szerzője egyszerűen az azt hordozó nemzet tagja, hanem ennek föltétele az is, hogy műve e kultúrába integrálódva születik meg, és e kultúrán keresztül járul hozzá az egyetemes haladáshoz.

Palágyi az 1900-as évek elejére eső németországi tartózkodása során a német szellemi-kulturális élet részesévé válik, és ettől kezdve magyar nyelvű filozófiai írásai egyre inkább elfogynak a német nyelvű művek javára. *Az ismerettan*

alapvetése (Palágyi 1904) e szempontból kakuktkotás, hiszen e műtől eltekintve a filozófia újraalapozására irányuló nagyszabású kísérleteit kizárólag német nyelven fogalmazza meg, német kiadókkal adatja ki, azaz azokat nyilvánvalóan a német filozófiai életnek szánja. Persze német nyelvű műveire is alkalmazható a nemzeti és az egyetemes viszonyáról alkotott nézete: az az elképzelés, amely szerint egyrészt az alkotónak az egyetemes haladás eszméjét nem a nemzeti jelleg megtagadásával, hanem a nemzeti haladás előmozdításával kell szolgálnia, míg másrészt a nemzeti haladás szolgálatának az egyetemes haladásra kell irányulnia. Csakhogy az előbbieket figyelembe véve német nyelvű művei nem a magyar, hanem a német nemzeti filozófia részét képezik, és ennek révén szolgálják az egyetemes filozófiai haladást. Így, ha személyiségében magyar identitását megőrizte is, és büszke fölénnyel hirdette magáról, hogy „Ich bin ein Ungarn” (vö. Tardos-Krenner 1924), filozófiai alkotásaira tekintve kettős identitás jelenik meg előttünk: német nyelvű filozófiai művei a szerző magyar öntudta és a magyar kultúrából nyert inspirációi ellenére (s nem csupán nyelvi, hanem legalább annyira tartalmi okok miatt) nem annyira a magyar, mint inkább a német filozófia kontextusába illeszkednek. Mint ilyenek, e művek ezért a nemzeti filozófia és az egyetemes filozófia viszonyáról alkotott Palágyi-féle koncepció szellemében a magyar filozófiai gondolkodás szemszögéből – mint a német filozófia kontextusában keletkezett, de az egyetemes filozófiához hozzászóló alkotások – befogadandóak, integrálandóak.

Irodalom

- Békés Vera 2005. Palágyi Menyhért reakcióidő-kísérletei a kolozsvári egyetem pszichofiziológiai laboratóriumában. *Magyar Filozófiai Szemle*, 49/3. 351–380.
- Bogdanov Edit 2004. Művészetelméleti gondolatok befogadása és kreatív átalakítása Palágyi Menyhért filozófiájában. In Békés Vera (szerk.): *A kreativitás mintázatai*. Budapest, Áron Kiadó, 94–129.
- Einstein, Albert 1905. A mozgó testek elektrodinamikájáról. Az 1905-ben megjelent német eredeti magyar fordítása. In Einstein 2005. 81–103.
- Einstein, Albert 1920. Éter és relativitáselmélet. In Einstein 2005. 145–158.
- Einstein, Albert 2005. *Válogatott írásai*. Budapest, Typotex.
- Lebovic, Nitzan 2013. *The Philosophy of Life and Death. Ludwig Klages and the Rise of Nazi Biopolitics*. New York, Palgrave Macmillan. (*Palgrave Studies in Cultural and Intellectual History*)
- Lenard, Philipp 1936. *Deutsche Physik in vier Bänden*. I. kötet. München, Lehmanns, 1936.
- Lukács György 1976. *A társadalmi lét ontológiájáról. I. Történeti fejezetek*. Budapest, Magvető.
- Mermin, N. David. 2009: What’s bad about this habit? *Physics Today*, 62/5. 8–9.

- Nagy Edit 2003. *Áramló tér és álló idő – gubancokkal. Palágyi Menyhért tér- és időelmélete tükröként, tükröződésként. Szent Ágostontól Hegelen, Bergsonon, Posch Jenőn át Ottlik Gézáig és Milan Kunderáig*. Miskolc: Bíbor Kiadó.
- Palágyi Menyhért [Silberstein Salamon] 1880. „Vonalgeometriai tanulmányok.” (Értekezés ismertetése.) *Akadémiai Értesítő*, 14. évf. 161–163.
- Palágyi Menyhért [Silberstein Salamon] 1881. Vonalgeometriai tanulmányok. *Értekezések a matematikai tudományok köréből*, 7. kötet, 23. szám.
- Palágyi Menyhért 1900. *Madách Imre élete és költészete, képekkel*. Budapest, Athenaeum.
- Palágyi Megyhért 1901. *Neue Theorie des Reumes und der Zeit*. Leipzig, Engelmanns Verlag. < https://de.wikisource.org/wiki/Neue_Theorie_des_Raumes_und_der_Zeit > Legutóbbi hozzáférés 2016. március 31-én.
- Palágyi Menyhért 1904. *Az ismerettan alapvetése*. Budapest, Athenaeum.
- Palágyi Menyhért 1907. *Naturphilosophische Vorlesungen über die Grundprobleme des Bewusstseins und der Leben*. Charlottenburg, Verlag von Otto Günthner.
- Palágyi Menyhért 1908. A nemzeti gondolat filosofiája. *Magyar Társadalomtudományi Szemle*, 1/2. 24–44.
- Palágyi Menyhért 1909a. *Marx és tanítása*. Pécs, Taizs József könyvsajtója.
- Palágyi Menyhért 1909b. *Petőfi*. Budapest: Kunossy, Szilágyi és Társa Könyvkiadó Vállalat. (Petőfi-Könyvtár, XIII. füzet.)
- Palágyi Menyhért 1910. *Székely Bertalan és a festészet aesthikája*. Budapest. Hoffmann és Vastag.
- Palágyi, Melchior 1914. *Die Relativitaeststheorie in der modernen Physik*. Berlin, Georg Reimer.
- Palágyi, Melchior 1925a. *Ausgewaehlte Werke Band II. Wahrnehmungslehre*. Leipzig: Johann Ambrosius Barth.
- Palágyi, Melchior 1925b. *Ausgewaehlte Werke Band III. Zur Weltmechanik*. Leipzig: Johann Ambrosius Barth.
- Palágyi, Melchior 1925c. Raum und Zeit. In Palágyi 1925a. 106–123.
- Palágyi, Melchior 1925d. Theorie der Phantasie. In Palágyi 1925a. 69–105. [A tanulmány eredeti megjelenési helye: *Jahrbuch moderner Menschen: Beiträge zur Förderung des philosophischen und sozialpolitischen Interesses*, 3. évf. 1908.]
- Palágyi, Melchior 1925e. Lenard und Einstein. In Palágyi 1925b. 100–103.
- Palágyi, Melchior 1925f. Weltsystem. (Fragment) In Palágyi 1925b. 154–181.
- Palló Gábor 1997. Lénárd Fülöp „német metafizikája”. *Világosság*, 38/4. 51–64
- Solt Hugó 1943. *Palágyi Menyhért bölcselete*. Budapest. Pantheon.
- Sötér István (szerk.) 1965. *A magyar irodalom története IV. kötet. 1849–1905-ig*. Budapest, Akadémiai Kiadó.
- Székely László 1994. Fizikai és filozófiai téridő (Palágyi Menyhért téridő-elmélete és az Einstein-Minkowski-féle relativitáselmélet). *Magyar Filozófiai Szemle*, 38/3–5.
- Székely László 1996. Melchior Palágyi's Space-Time. *Ultimate Reality and Meaning*, 19/1. 3–15.
- Székely László 1997. Palágyi, Lénárd, Einstein. *Világosság*, 38/4. 65–71.
- Szinnyei József (szerk.) 1905. *Magyar írók élete és munkái, X. kötet. (Ótocska–Poppea)*. Budapest, Horányiszky Viktor könyvkereskedése.
- Tardos-Krenner Viktor 1924. Emlékezéseim Palágyi Menyhértre. *Nyugat*, 17/17. 337–345.

SOMOS RÓBERT

Pécsi Tudományegyetem BTK Filozófia és Művészetelméleti Intézet

A filozófiai nézőpont egyetemessége és partikularitása Pauler Ákos munkásságában

Tanulmányomban azt szeretném megmutatni, miképpen jelenik meg a filozófia lényegi univerzalizmusa Pauler Ákos bölcseletében, és mik azok a mozzanatok, amelyek partikulárisnak tekinthetők munkásságában. Témaválasztásom indokaként arra a körülményre szeretnék rámutatni, hogy a „kis nemzetek” filozófiatörténet-írása számára a periférikus jellegből adódik egy olyan nehézség, hogy az egyes „kis nemzetek” tartozó bölcseleti filozófiai gondolatainak elemzése során nehéz eldönteni, interpretációnk során milyen mértékben vonjunk be a filozófiai gondolathoz képest másodlagos, partikuláris tényezőket, egyedi jellegzetességeket és körülményeket.

A címben szereplő és változatos kontextusokban használt fogalmakat a következőképpen értem: egy filozófus a szaktudomány művelőjétől eltérően legtöbbször a szaktudományok illetékességi körébe nem tartozó általános természetű kérdésekkel foglalkozik, mint amilyen a lét, létezés, etikai vagy esztétikai érték, tudás és hasonlók, ugyanakkor létezik a filozófiai tevékenységnek olyan regisztere, amely az itt és most követelményeire, a megnyilatkozás konkrét nyelvi, történeti, kommunikációs és egyéb vonatkozásaira utal vagy reflektál. Ez a partikularitás túlmutathat az egyéni – ilyen például a nyelv kérdése a magyar filozófiai hagyományban – vagy kapcsolódhat a filozófus aktivitásának viszonylag rövid szakaszához, életrajzi eseményekhez, intézményekhez. A partikuláris jellegre reflektálhat is a filozófus, de nem kell feltétlenül ezt tennie. Egyetemesség és partikularitás egymáshoz viszonyított aránya egy-egy életművön belül igen különböző lehet, és ezeket az eltéréseket meglehetősen sokféleképpen lehet értékelni, ám a fő irány az értékelések tekintetében mégis csak az, hogy az egyetemes mondandó fontosabb a partikuláris megnyilvánulásoknál, és a valódi filozófiai gondolat nem vezethető le és nem is magyarázható partikuláris momentumokkal.

A filozófiai textus szempontjából felosztásunk némileg rimel a szisztematikus mű és az alkalmi szöveg kézenfekvő és ősrégi megkülönböztetésére. Már

az 5–6. században élt újplatónista Proklosz-tanítvány, Ammóniosz is megkülönböztette egymástól Arisztotelész univerzális (*ta katholu*) és partikuláris (*ta merika*) jellegű szövegeit.¹

1. Pauler Ákos és az univerzalitás iránti igény

Pauler Ákos esetében a filozófiai ténykedés univerzális jellege a meghatározó vonás. Kora ifjúságától kezdve megfigyelhető nála az a törekvés, hogy elvont bölcséleti kérdések kapcsán alakítson ki saját álláspontot. Maga az álláspont persze változó. A lelkes gimnazista a teisztikus metafizika iránt mutat lelkesedést, a frissen doktorált ifjú a pszichológiára alapozó pozitívista a fejlődéselmélet és a megismerő alany és megismert tárgy korrelativitását hangsúlyozza. A neokantianus Pauler a megismerő szubjektum preformált szemléleti formáit és értelmi kategóriáit tartja szem előtt, az objektivista Brentano-követő az erkölcsi ítélet egyéntől független érvényességét vallja, a logikai idealista a tiszta logika rendszertani primátusát emeli ki, végül a teizmus kikötőjében lehorgonyzó filozófus a jó eszméjével azonosítja és személyes karakterrel ruházza fel a logikai és ontológiai abszolútum fogalmát.

Eme változások ellenére az elvont filozófiai fogalmiság képezi annak a pauleri nyelvhasználatnak az alapját, amely minden teoretikus művében föllelhető. Személyes szinten a pauleri univerzalizmust, valamint az egyetemes és partikuláris kapcsolatát plasztikusan érzékeltetik azok a megnyilatkozások, amelyeket Szkladányi Mária igyekezett szó szerint megörökíteni:

A tengeren vált bizonyossá előttem, az élményszerűség bizonyosságával, hogy nem az emberekkel való viszony, nem is egy bizonyos földhöz tapadás a lényeg, még csak nem is az, hogy nagy távlatokba küldhetjük gondolatainkat. Én önmagamban pontosan a végtelen magva vagyok [...] (Szkladányi 1938. 134). Az, hogy az örökkévaló objektum az én lényegem is, nagy tétel a tudomány számára. De én ebben az öröktől fogva megszabott kilátásban csak a végtelen horizont egy légbuboréka vagyok. Már pedig én különál-lóan is létezem [...] Én bolygója vagyok a végtelennek, de meg bolygója vagyok annak is, ami a teremtésben csak én vagyok egyedül [...] Bennem élén-ken lángol annak a tudata, hogy a lét misztikus ellentétének kútfeje vagyok.

¹ Példája szerint az előbbi csoportba tartozik a *De Anima* vagy a *De Caelo*, míg az utóbbiba a levelek. Ammóniosz úgy véli, vannak köztes jellegű (*metaxü*) szövegek, ilyen a történeti jellegű, 250 alkotmány leírását tartalmazó gyűjtemény. *Ammonius in Aristotelis categorias commentarius* (CAG 4.4. Berlin, 1985. 3. 22–23).

Ugyanakkor, amidőn a végtelen kötöttség rabjául a közös objektum érvényét igazolom, egyúttal mélységes vágy él bennem minden után, ami különállóan szabaddá: egyeddé tesz (Szkładányi 1938. 141–142).

Ezek a szavak világosan azt mutatják, hogy a szellemi értelemben vett minden-ség és az Én kapcsolata közvetlen, és a környezet, az emberi kapcsolatrendszerek, viszonyok, intézmények stb. másodlagosak Pauler számára. Ez nem pusztán valamiféle elzárkózást, magányt jelent, hanem azt is, hogy filozófusunk szerint az emberekkel való érintkezéskor maszkot kell hordani identitásunk védelmében. Amint mondja:

Sose lennék képes arra, hogy úgy mutassam az arcom mások előtt, amint azon kiütköznek a bennem lefolyó mozgások. Csak egy esetben természetes a leplezetlen arc: a halálban. De ekkor mindenki tudja, hogy gyámoltalanságunk felsőbb törvényből folyik. Az élő ember maszkot köteles hordani, ez nemcsak önmagát védi, de követőit is jó úton tartja (Szkładányi 1938. 15).

Ezen nem élet és mű kettéválasztása értendő, hiszen Pauler számára ez elképzelhetetlen volt (Szkładányi 1938. 15), hanem az érzelmek kinyilvánításának elutasítása és az, hogy a filozófus szerint a filozófiai mű létrehozása, az igazság szolgálatába kell állítani magát az életet.

Hogy ez valóban így volt, és környezete is a filozófus karakterisztikus vonásának tartotta azt, hogy a filozófiai mű létrehozása érdekében formálta magát magányossá, másokkal szemben elutasítónak, a világi javak iránt közömbössé Pauler, számos forrás segítségével bizonyítható. Pauler Ákos filozófiájának és magatartásának ezt a jellegzetességét figyelembe véve nem tarthatók komolyan az olyan megközelítések, amelyek közvetlen kapcsolatot tételeznek fel művei tartalma és a kinyomtatásra került publikáció megszületésének történeti kontextusa között. Filozófusunk igyekezett minden, a filozófiai gondolathoz képest partikuláris körülményt kiiktatni munkája során. Ez Szkładányi Mária könyvének *A tudós alkotó útja* című fejezetében szépen nyomon követhető. Különösen sokatmondó a következő pauleri megnyilatkozás:

A tudomány önmagát szabályozza. Levet magáról mindent, ami lényével ellenkezik, valósággal elsöpri útjából a téveset és a mulandót [...] A tudomány csak önmagának felel és minden, ami kivüle esik, csak járuléka lehet, de lényegi közönsége soha. Mert a tudomány elsősorban önmagával harcol (Szkładányi 1938. 176).

A filozófiai munka így a filozófusnak a bölcséleti problematikákba immanens módon bezárkózó folyamatos küzdelme, ami azt is jelenti, hogy a végleges mű létrejötte jelentős mennyiségű időt vesz igénybe. Átfogó teoretikus témájú mű-

veit Pauler sokszor átdolgozta és csiszolta, mielőtt publikálta volna, sőt, terveiben már előre számolt azzal, hogy az átdolgozások sok évet vesznek igénybe.

Mindezek ellenére a korhoz kötött mozzanatoknak túlzott jelentőséget tulajdonító redukcionista megközelítések időről időre fölmerülnek a Pauler-értelmezésekben. „Redukcionista megközelítésen” itt azt a magyar filozófiatörténeti irodalomban elharapózott felfogást és értelmezői attitűdöt értem, amely a filozófiai gondolatok kellően részletes rekonstrukciója, kritikai elemzése és nemzetközi bölcséleti kontextusban való értelmezése helyett megelégszik az eszmetörténeti megközelítéssel, a társadalmi, pszichológiai, információtechnológiai vagy egyéb momentumok filozófiai gondolatokból való kihüvelykezését tekintve elsődleges célnak. Ennek kockázata az, hogy az olvasó nem látja eléggé azt, mi is egy filozófiai gondolat, hogyan függ az össze más filozófiai gondolatokkal, hogyan formálódik ki és milyen helyet foglal el eme gondolat egy szellemi kontextusban.

A redukcionista megközelítés politikatörténeti verziója mindenekelőtt az 1920-ban megjelent *Bevezetés a filozófiába* című munka értelmezésének kapcsán érhető tetten, és pontosan ezen a ponton mutatható ki az ilyenfajta magyarázat téves volta. Ezért érdemes vele külön is foglalkozni.

Halasy-Nagy József egy a Pauler Ákos halálának évében megjelent méltatásában a Tanácsköztársaság idejéhez és körülményeihez köti a mű megírását. A következőképpen fogalmaz:

A bolsevizmus nyomán Paulerben szokatlan aktivitás vágya ébredt. Lelki szenvedései harcos egyéniséggé formáltak, s örömmel kapott az alkalmon, mikor egyik kiadványállalat részéről hozzá fordultak, hogy világnézetét, évek elmélyedő gondolkodásának eredményeként, rendszeres formába foglalja. Így jött létre a *Bevezetés a filozófiába* (1921) szerény címen ez a könyv, amely lényegében bölcselőnk chef d'œuvre-je és egész világfelfogásának rövid foglalata”² (Halasy-Nagy 1933. 18).

Jó harminc évvel később Madarászné Zsigmond Anna a következőképp fogalmaz a *Bevezetés a filozófiába* kapcsán: „...a maga területén a Horthy–Bethlen konszolidáció ideológiai érdekeinek uralkodó, hivatalos kifejezője volt”. Madarászné interpretációja és értékelése pedig ekként hangzik:

[Pauler] akkor vált a tiszta logika hazai képviselőjévé, amikor ezen irányzat általában már lehanyatlott. Ennek oka a külső és belső társadalmi tényezőkben, az elmaradottságban és az ideológiai szellemi reakció megújulásának szükségletében keresendő (Madarászné 1965. 46–47).

² Megjegyzendő, a mű megjelenési ideje 1920 és nem 1921. Halasy-Nagy József kezében feltehetően az 1921-es második kiadás volt, vagy egyszerűen rosszul emlékezett a dátumra.

Halasy-Nagy József és Madarászné Zsigmond Anna külsőleges és megtévesztő megközelítései cáfolatául elég utalni arra, hogy a pauleri platonista logika már a tízes évek elején kiformalódott, a *Bevezetés* anyaga pedig nagy vonalakban szövegszerűen is összeállt 1916-ra.³ Nincs tehát szó semmilyen alkalmi felkérésről, felkérés teljesítéséről, sem pedig a Horthy–Bethlen-konszolidáció ideológiai érdekeinek hivatalos kifejeződéséről. Ha Madarászné Zsigmond Annának igaza lenne, akkor Pauler – egészen kivételes jövőbe látó képességének köszönhetően – már *prae festum* megelőlegezte volna nem csupán a Horthy-korszak ideológiai szükségleteit, hanem azok visszatükrözését is.⁴

Véleményem szerint a közelmúlt szakirodalmából Gángó Gábornak a honi Leibniz-recepció kapcsán Pauler *Bevezetéséről* tett kijelentései is a redukcionizmust példázzák, azt, hogy az értelmező elgondolása szerint az elvont teoretikus mű közvetlenül reflektál partikuláris körülményekre. Monográfiámra (Somos 1999) hivatkozva mondja Gángó (Gángó 2011. 129), hogy a *Bevezetést* morálfilozófiája miatt szokás a Horthy-korszak reprezentatív filozófiai művének tekinteni, holott a megadott helyen épp Halasy-Nagy József és Madarászné Zsigmond Anna főntebb idézett nézeteit iparkodtam cáfolni. Gángó szerint „...a szöveg számos eleme utal arra, hogy szerzője összhangba akarta hozni gondolkodását a Horthy-korszak valóságával” (Gángó 2011. 129). Felhozott példái meglehetősen könnyen cáfolhatók, és e cáfolat alapja az a főntebbi filológiai érv, hogy a mű szövege 1918 tavaszára már összeállt, és ekkor Pauler Ákos nem rendelkezett olyan példátlan jövőbe látó képességgel, amelynek segítségével a Horthy-korszak valóságát föltérképezhette volna, és e vízióhoz igazította volna gondolkodását. Gángó tévedéseinek kimutatása terén itt és most a következőre szorítkozom. A szerző megfogalmazásában:

³ Pauler *Naplójában* (OSZK Kézirattár Quart. Hung. 2612) 1916. december 30-i dátummal szerepel a következő bejegyzés: „Ma végeztem be *A philosophia problémái* című nagyobb művem” (*Napló* III. 99). Ilyen című munkája nem jelent meg Paulernek, a kézirati hagyatékban sem található, és egyértelműen „nagyobb mű”-ről van szó, címe alapján általában foglalkozik a filozófia kérdéseivel. Ez nem lehet más, mint a *Bevezetés a filozófiába* korábbi változata. Paulernek már egy 1916. március 27-én kelt Kornis Gyulához írt levele arról tudósít, hogy tárgyalásokat folytatott Fináczy Ernővel *A philosophia problémái* című munkája kiadásával kapcsolatban (MTA Kézirattár, Ms. 4286/28.). Mindez azt jelenti, hogy egy alapjában véve végleges változat készült el 1916 végére. A kéziratos anyagban felbukkan *A filozófia rendszere* címváltozatú iratcsomag is és benne olyan fejezetek, melyek majd részét fogják képezni a végleges változatnak (MTA Kézirattár, Ms. 5046/3.). A műben előforduló dátumok alapján arra következtethetünk, hogy ez a szövegváltozat 1918 tavaszán készült, tehát ez a verzió sem hozható kapcsolatba sem a bolsevizmussal, sem a Horthy-korszakkal.

⁴ Halasy-Nagy József és Madarászné Zsigmond Anna magyarázatának részletesebb cáfolatát lásd Somos 1999. 10–11; 108.

társadalmilag elfogadható, sőt produktív morális álláspontnak tűnt az elvesztett világháború után egy tett erkölcsös voltát elválasztani a hatékonyságától: „[a] katona hősiessége sem kisebb, ha az ütközetet, melyben bátran harcol, el is veszíti” (Pauler 1933/1999. 96).

A magam részéről úgy gondolom, ez lehet, hogy elfogadhatónak tűnt valaki számára, de – kérdem én – mi köze ennek Paulerhez, és miért jelenthet ez olyat, hogy Pauler a háború után elválasztja a tett erkölcsi értékét a hatékonyságától? Valójában a szöveg kontextusa ugyanaz, mint 1907 körül, amikor Pauler a következőket írja:

Valamely cselekedet erkölcsi megítélésénél azonban nem annak hasznát, vagyis objective eredményét tekintjük, hanem első sorban azon *érzületet*, melyből fakad. Ha tehát némely cselekvési módot erkölcsileg helyesnek mondunk, akkor azt állítjuk róla, hogy *önmagában*, mint bizonyos nemes, értékes érzület nyilvánulatának van értéke, függetlenül attól, hogy milyen eredménye lesz (Pauler 1907. 4).

Gángó a *Bevezetés a filozófiába* etikai részének kollektivizmusát a fasizmussal hozza össze, holott a szóban forgó szövegek mélyebb rétegét szintén az 1907-es *Az etikai megismerés természete* című munka képezi. Kollektivizmusról itt csak abban az értelemben lehet beszélni, hogy Pauler szerint az erkölcsi érték érvénye univerzális, azaz mindenkire kötelező, és az egyéni boldogsággal szemben célként az egyetemes érték követése lehet a cél.⁵

Van egy olyan mozzanata is Pauler filozófiájának, ami az univerzalitás iránti elkötelezettség tényét még hangsúlyosabbá teszi. Ez pedig az, hogy a reá leginkább jellemző logikai, majd metafizikai objektív idealizmus egy olyan irányt képvisel a filozófiában, amelynek belső természete szinte kínálja az abszolút jellegű, *sub specie aeternitatis* nézőpontot. Eszerint nem megkonstruálunk egy gondolatot, nem létrehozunk valamit, ami nem volt, hanem megtaláljuk azt, ami az ideális szférában eleve honos, tehát, hogy maga a gondolat már megvan, a megismerő csak fölleli azt, és a fölfedezés, továbbá a közlés is voltaképpen egy kissé partikuláris mozzanat. Hasonlóképpen, Pauler szerint a mű, legyen az

⁵ Ezeken túl Gángó olyan abszurd elveket tulajdonít Paulernek, mint „a világ struktúrája és a gondolkodás struktúrája közötti megfelelés elve, amelyet korrelativitásnak nevezett” (mármint Pauler), illetve, mint mondja „megfelelés áll fenn a világ felépítésének elemi szubsztanciákból komplex szubsztanciákig terjedő folyamata és az ismeretszerzés processzusa között” (Gángó 2011. 128). Gángó Gábor Leibniz Paulerre gyakorolt intellektuális hatását a húszas évekre datálja, holott korábban bizonyítani véltem, hogy ez a hatás már az 1911-ben készült *Metafizika* című kéziratban kimutatható (Somos 1999. 80–91; különösen a 85).

filozófiai munka vagy műalkotás, objektíve fennáll a befogadótól függetlenül, amolyan örökkévalóságnak szóló emlékmű, értékét pedig nem befolyásolják a befogadók vele kapcsolatos partikuláris ítéletei. A műnek mintegy időtlenül értékesnek kell lennie, a létrehozása ennek megfelelően hosszú éveket igénybe vevő folyamat, amit nem lehet partikuláris történeti szituációból levezetni, de még magyarázni sem.

Eme háttér alapján immár meglehetősen egyértelmű az, hogy Pauler munkásságában jól elkülöníthetők az elméleti művek és az alkalmi szövegek. Az alkalmi szövegek lehetnek rövidebb-hosszabb recenziók, üléseket – általában valamilyen évfordulóval kapcsolatos rendezvényekről van itt szó – megnyitó rövid beszédek. Némi nehézséget csupán az 1917-ben megjelent Leibniz-tanulmány és a *Liszt Ferenc gondolatvilága* című munkák okoznak. Úgy vélem, bár a Leibniz-dolgozat egy évfordulóhoz kapcsolódik, Pauler Leibnizhez való vonzódása már a tízes évek elejétől kezdve kimutatható, mert ontológiájának alapgondolatát, a monászelméletet veszi át a német filozófustól, illetve a monászelméletnek és az arisztotelészi *entelekheia*-tannak egy sajátos, bergsoniánus vonásokkal bíró változatát igyekszik kidolgozni szubsztanciáiban. Amikor 1911-es élettervét készíti, éppen ezen az ontológián dolgozik, és így nem véletlen, hogy az életterv számol egy *Arisztotelész és Leibniz bölcselete* című hosszabb munka elkészítésével. Gángó Gábor a Leibniz-tanulmány kapcsán „a filozófia nemzeti szempontú megalapozásának óhajáról” beszél (Gángó 2011. 123). Ilyen óhaj léte Paulernél azonban kimutathatatlan, legfeljebb az vélelmezhető a források alapján, hogy filozófusunk már ifjúkora óta egy jelentős filozófiai teljesítmény reményét dédelgette magában. Gángó állításával szemben nem fedezhető fel Paulernél olyan „csalóka remény” sem, „hogy a magyar filozófia nemzetközi összehasonlításban észrevétetheti magát [...] anélkül, hogy fel kelljen zárkóznia a kutatás állásához” (Gángó 2011. 123). Véleményem szerint Pauler Leibniz-interpretációjában nyoma sincs annak, hogy egy „politikailag determinált”, „a német birodalmi gondolathoz illeszkedő”, egyszerűsített Leibniz-képhez ragaszkodott volna, „politikai lelkesedés” folytán üdvözölt volna ilyesmit, vagy akár az, hogy frusztrálódott volna Russell, Couturat és Cassirer Leibniz-interpretációi miatt, amint azt Gángó állítja (Gángó 2011. 123–124). Eme súlyos megállapításainak egyikét sem bizonyítja szövegekkel Gángó.⁶

A másik, eredetileg alkalmi felkérésre készült, és 1922 tavaszán megjelent Liszt-tanulmány a Leibnizről szóló dolgozattal szemben életfilozófiai karakterű, ami a partikuláris mozzanat jelentőségét eleve erősítheti, mert a téma nem

⁶ Ez nem is csoda, mivel Paulernél még csak célzás sem történik itt arra, hogy Leibniz német lenne. A „német” szó még csak fel sem bukkan a dolgozatban. A tanulmány – címevel: *Leibniz metafizikája* – összhangban, harminc oldalon keresztül kizárólag a leibnizi szubsztancián kritikai elemzését nyújtja, és egyetlen történeti, politikai vonatkozást sem említ.

tárgyalható a logika, értékelmélet vagy éppen ontológia elvont fogalmi eszköztárával. Bár Pauler láthatóan igyekszik univerzális igénnyel megfogalmazni Lisztnek mint ideális művésznak a figuráját, a szöveg értelmezése közben nem feledkezhetünk meg a partikuláris honi történelmi szituáció Paulerre gyakorolt hatásáról, arról, hogy ez a mű a konzervatív keresztény nemzeti eszme egyik első és legszínvonalasabb megfogalmazása. Vizsgálatát az egyetemesség és partikularitás viszonylatában az utolsó fejezetben kíséreljük meg.

2. Partikularitás mint alkalmazott filozófia. Pedagógia és művelődésprogram

A centrális ontológiai, logikai, etikai és ismeretelméleti problematikákhoz képest bizonyos alkalmazott filozófiai diszciplínák partikuláris, ám fontos szereppel bírnak korszakunk, a századforduló és a harmincas évek közötti időben. Ezek közül Pauler szempontjából a pedagógia a leglényegesebb, amelyet egy helyütt „alkalmazott bölcseletnek” is nevez.⁷ Életművében folyamatosan jelen van a pedagógia, amit világnézet- és műveltségátadásként fog fel. Korai, 1899-es, *A szemléleti módszer az erkölcsi képzésben* című pozitivista tanulmányában Herbart álláspontját osztja, miszerint a pedagógia célját az etikából, eszközeit a pszichológiából veszi. Pauler szerint a pedagógia olyan technika, amely a biológiailag meghatározott alkatot a szintén a biológikumban, illetve a pszichében gyökerező humanitás-eszmény irányában optimalizálja.⁸ A pedagógia eme felfogása végigkíséri munkásságát, jóllehet tartalmilag különböző formákban nyilvánul meg. A korai tanulmányban a szemléleti módszer, azaz a hús-vér emberi minták fölmutatása alkalmat ad Paulernek arra, hogy bírálja az egyoldalú vallás-erkölcsi oktatást, és egyáltalán, az etika kizárólagos forrását az isteneszmében

⁷ Pauler pedagógiai nézeteinek legalaposabb modern elemzése: Kuminetz 2014. Az „alkalmazott bölcsélet” terminust az 1911-es Akadémiai Marczibányi-jutalom előadójaként használja Pauler. A Concha Győző, Pauer Imre, Alexander Bernát és Medveczky Frigyes összetételű bíráló bizottság az Akadémiai Nagyjutalmat posztumusz Böhm Károlynak, a Marczibányi-díjat Kármán Mórnak ítélte. *Akadémiai értesítő*, 23. 1912. 276. Kármán a *Paedagogiai dolgozatok rendszeres összeállításban* I–II. (Budapest, Eggenberger, 1909) című munkájával érdemelte ki a jutalmat, és e mű kapcsán használja az előadó, Pauler Ákos az „alkalmazott bölcsélet” terminust.

⁸ Amint megfogalmazza: „Senki, aki az élettani, lélektani és a pszichopathia legelembibb tanaiban járatos, nem tagadhatja, hogy a moralitás, vagyis az egyénben fölmerülő erkölcsi érzések és az ezekből kikristályozódó habitus szorosan az idegdiszpozíciótól, vérbőségi viszonyoktól, szóval magától a szervezet élettani állapotától függnék. Hiszen erkölcsi cselekvésünk mindegyike egy-egy sajátos reakció bizonyos külső ingerekre, éppúgy, mint érzeteink és mozgásaink, a különbség csupán az inger (motívum) és a reakció különböző bonyolultságában áll” (Pauler 1899. 55).

megpillantó doktrínát.⁹ Ezzel szemben kései munkáiban a kereszténység által közvetített görög filozófiai gondolkodást óhajtja a humanisztikus gimnázium sarkkövévé tenni.

A húszas években, amikor Pauler oktatásszervezőként is kilép a szemlélődő filozófusi pozícióból; a Humanisztikus Gymnasium Híveinek Egyesülete egyik harcos alakja lesz, később küzd a görög nyelv gimnáziumi tanóracsökkentése ellen – így éles konfliktusba keveredik többek között Klebelsberg Kunóval is – és ő a Köznevelési Tanács ügyvezető alelnöke is. A történeti gimnázium programját a következőképpen fogalmazza meg:

Épp ezért ma már tisztán látjuk, hogy az eddigi új humanisztikus gimnázium célkitűzését, amely abban állott, hogy az ifjú lélek a görög-római világ klasszikusain nemesedjék – ki kell egészítenünk a *történeti gimnázium* programjával. Ez annyit jelent, hogy a klasszikus tanulmányoktól – gyakran és méltán kiemelt formális képzőerejük mellett – annak a megértését is elvárjuk, hogy a mi kultúránk is legbensőbb lényegében görög kultúra, a mi bölcséletünk is alapjában görög filozófia, a mi tudományunk is végső kategóriában görög tudomány. Mai művelődésünk mibenlétét és valódi természetét is tehát csak az értheti meg alaposan, aki a nagy görög gondolkodókkal együttélt és mintegy velük nevelkedett életének épp legfogékonyabb szakában (Pauler 1922. 3–4).

Az új humanizmus és történeti gimnázium eszméjének összekapcsolása természetesen egy elitjellegű képzés keretén belül történhet. Pauler a következő években folyamatosan fellép a gimnáziumi oktatás összes nivelláló hatást eredményező változásaival szemben. Láthatóan a *Classicus tanulmány és philosophiai műveltség* című előadásához hasonlóan Arisztotelésznek az új humanisztikus történeti gimnázium szellemisége szempontjából centrális szerepet kíván adni. Elvárását irreális maximalizmus jellemzi, hiszen az alapos klasszikus stúdiumokon túl a későbbi korok kultúrtörténetének az antikvitásra fókuszáló teljes feldolgozását is kívánatosnak tartja.

⁹ „A morál egészen viszonylagos, katexochén *emberi*, vagyis biológiai jelenség, melyet a jelenségek köréből nem emelhetünk föl a transzcendens világba, mert ezzel épp lényegét tagadtuk meg. Az ember erkölcsi ideálja csak az ember lehet, s bármint is forgassuk a morál fogalmát, az mindig viszonylagos marad. A kereszténység az ő nagy hatalmát is annak köszöni, hogy Jézus Krisztus személyében rendelkezett egy rendkívüli tökéletességű *ember* képével, ki szaturálva valódi erkölcsi, altruisztikus elemekkel köztünk élt a valóságban, s csak későbbi mítoszok fátylán át látszik az ég messzeségében eltűnni” (Pauler 1899. 60).

3. A nyelvi problematika

Pauler Ákos alapvetően univerzalisztikus beállítódása okán nem igazán reflektál a honi bölcselet elszigeteltségét okozó nyelvi korlát jelenségére. Fontosabb műveit németül is kiadja – tegyük hozzá, a fordításokat nem maga végzi, hanem másokat bíz meg elkészítésükkel. Ezek a munkák, mindenekelőtt a *Grundlagen der Philosophie* és a *Logik*, recipiálásra kerülnek a nemzetközi filozófiai irodalomban.¹⁰ A *Grundlagen der Philosophie* és a *Logik* nemzetközi recepciója azt mutatja, hogy mindenekelőtt a középkori és antik filozófia történetével foglalkozók, a korabeli neotomista filozófiához közelálló katolikus gondolkodók, továbbá egyes Bolzano-kutatók fogadták egyértelmű elismeréssel Pauler munkáját. A magyar filozófusok közül korábban senki sem mondhatott magának ennél jelentősebb internacionális ismertséget és elismertséget.

Az a tény, hogy Pauler pusztán hosszú évek alatt csiszolt műveinek utólagos fordításait bocsátotta a nemzetközi filozófusszakma elé, hátráltatta filozófiája külföldi megbecsülését. Konferenciákra nemigen járt, bár ez nem is csoda, hiszen ez a fajta szakmai kommunikációs csatorna csupán kialakulóban volt a 20. század első harmadában. A háború előtt sokszor megfordul Olaszországban és az Adrián. Szakmai értelemben véve az első fontos alkalom az ötödik nemzetközi pszichológuskongresszus volt számára Rómában 1905. április végén. Pauler a konferencián francia nyelvű előadást tartott *Conscience et réalité* címmel, amelynek szövege a következő évben kiadott aktákban azonban nem szerepel,¹¹ magyar verziója *Tudat és valóság* címmel 1905-ben megjelent a *Magyar Filozófiai Társaság Közleményeiben*. Ebben a dolgozatban jelenik meg először az a brentanói, husserli örökség, amely igen lényeges szerepet játszik a magyar filozófus későbbi bölcselete szempontjából; az intencionalitáselmélet és fenomenológiai megközelítésmód. A magyar filozófus Róma után egyéb, kifejezetten filozófiai konferencián nem vett részt.

Úgy vélem, ha Pauler tényleg a legsikerültebb írásait adta volna közre rögtön idegen nyelven, gondolok itt az 1911-es *A logikai alapelvek elméletéhez* vagy az 1915-ös *A fogalom problémája a tiszta logikában* című nagy tanulmányaira, és ha komolyabban forszírozta volna az internacionális tudományosság színterén való jelenlétet, akkor munkássága szélesebb visszhangot váltott volna ki.

¹⁰ Ennek részleteit illetően lásd Somos 1999. 179–180; illetve az itt szereplő adatok kiegészítéseit, Gaston Rabeau és Robert Feys francia nyelvű recenzióiról: Somos 2012–2013. 100.

¹¹ *Atti del V. Congresso Internazionale Psicologia tenuta in Roma dal 26 al 30 Aprile 1905*. Ed. Sante de Sanctis. Roma, Forzani. 1906.

4. Szakmai intézmények

Az alkalmi és teoretikus munkák megszületésének egymáshoz való arányát általában nagyban befolyásolja az, hogy az illető filozófus milyen szakmai-intézményes kapcsolatokat ápol. Ez Pauler Ákos esetében természetesen összefüggésben áll a pedagógiai és művelődési ideálokkal is. Ha azt a kérdést tesszük fel, milyen volt a viszonya Paulernek a hazai szakmai intézményrendszerrel, akkor egy sajátos kettősséget regisztrálhatunk. Egyfelől egyéniségének alapjegye a befelé fordulás, a magány, a külső kötöttségek és bürokratikus szabályok iránti ellenszenv, másfelől pedig Pauler pályája kezdetétől fogva természetes módon mozog a hazai filozófiai intézményes körökben. Ami az előbbi jellemvonását illeti, magányszeretetét jól mutatja néhány önvallomása:

Nagy igazság van abban, hogy a folyó csak saját medrében folyik, a csillagok csak saját pályájukon futnak s az ember csak önmagában nem térül ki kiszabott útjáról [...] Szerencsém volt az étellel, nem dobott ki mások martalékául. Sose vártam senkitől semmit. Mindent megtaláltam magamban, ami az élethez szükséges [...] Ha néha kitértem szigorúan megszabott utamról, az csak arra kellett, hogy teljes mértékben ragadjam ismét magamhoz a magányt. [...] Aki a magányban kívájtja útját, messzibbre juthat jóval a megépített országutaknál. [...] Ha sokáig vagyok társaságban, bármily jó társaságban is, egyszerre csak hiányérzetem keletkezik, szorongás fog el s nem tudom, hogy mi bajom. Mikor veszem a kalapomat s becsukják mögöttem az ajtót, egyszerre csak rájövök, hogy mi hiányzott. Túláságosan sokáig vontak el önmagamtól (Szkladányi 1938. 17–18).

Ezek a megnyilatkozások a kései Paulertől származnak, és okkal feltehetjük, hogy elzárkózása az emberektől fokozatosan vált feltűnővé környezete számára. Mindenesetre a tisztelők és tanítványok egyöntetű véleménye volt az, hogy Pauler magába forduló személyiség volt, és nem törődött a külső elismerésekkel sem.

Pauler számára a szorosabb szakmai intézményrendszert az egyetemek, főleg a Budapesti Egyetem, a Magyar Tudományos Akadémia, a Magyar Filozófiai Társaság és annak folyóiratai, a *Magyar Filozófiai Társaság Közleményei* és az *Athenaeum* jelentette. Alighanem családi háttere – nagyapja, Pauler Tivadar, és apja, Pauler Gyula egyaránt akadémiai tagok voltak – eleve predesztinálta arra, hogy természetes módon és problémáktól mentesen végezzen olyan tevékenységeket folyamatosan, a kezdetektől haláláig, amelyek az intézmények működéséből adódtak. Ilyennek tekintem a főtitkári jelentéseket, a pályázatokat értékelő bírálatokat, emlékbeszédeket, a recenziók sorát, amelyekben Pauler a honi pályatársak közül sokak munkáját elemezte Böhm Károlytól kezdve Palágyi Menyhért és Brandenstein Bélán át Fináczy Ernőig vagy Kornis Gyuláig.

Olykor átfogó, teoretikus munkáiban is szerepelnek magyar filozófusokra történő hivatkozások, különösen Böhm Károly esetében. Így azután Pauler Ákos vonatkozásában mindenképpen téves Hanák Tibornak az a beállítása, amely a honi filozófia elismertségének hiányáért részben a magyar filozófusokat teszi felelőssé, mert nem hivatkoznak honfitársaikra. Hanák a következőképp fogalmaz:

Torz becsvágyat, gőgöt sejthetünk amögött, na meg kényelmet, a filológiai munka lebecsülését és a pedagógiai érzék hiányát, a közönségnevelés szempontjainak önfeledt mellőzését, hogy a magyar filozófia mindig – ma is – megrögzötten irtózik a magyar filozófiától. Nézzük meg nagynak számító filozófusaink eljárását, üssük fel Böhm Károly, Pauler, Brandenstein vagy Lukács György műveit, nagy ritkán – vagy sohasem – találkozzunk bennük magyar filozófusok tanulmányaira vagy megállapításaira vonatkozó utalásokkal, nem írják le a magyar filozófusok nevét – ők más szellemekkel társalognak: Platónnal, Arisztotelésszel, Kanttal, Hegellel (Hanák, 1993. 15).

Szkladányi Mária a Paulerről szóló könyvének *Emberábrázolások* című fejezetében három csoportról beszél, amelyekhez Pauler különbözőképpen viszonyult. Az első az érdeklődő tanítványok köre, akikkel a mester néhány kényszeredett és biztató szót volt képes váltani, de akik iránt semmilyen érdeklődést nem mutatott. A második csoport az előkelő méltatók csoportja, akiknek körében szívesen időzött, míg a harmadik a szakmai intézményrendszerek jellegeből adódóan olyan kollégák és munkatársak, akikkel kooperálni kellett. Ez az együttműködés Pauler számára meglehetősen terhes volt, és az évek során egyre problematikusabbá vált. Amint Szkladányi Mária – aki mellesleg Pauler csodálója volt – kemény szavakkal írja: „Ám Pauler Ákos nem ismerte az együttműködés törvényeit, ebben diktatórikus vonásai megakadályozták, épp azért, ha együttműködésről volt szó, szükségképpen vált pizskálódóvá, gőgössé, lenézővé, acsarkodóvá” (Szkladányi 1938. 56).

Az intézményi közeg tehát egyszerre jelentett egy bizonyos akadályt a magány elé, ugyanakkor egy pályakezdéstől adott közeget, amelyben Pauler természetes módon, ám nem konfliktusok nélkül mozgott.

5. A nemzeti problematika

A pauleri elvont filozófiai érdeklődési spektrumba a magyarság kérdésének bölcséleti feldolgozása nemigen fér bele, és ilyesmivel a szigorúan tudományos igényeket szem előtt tartó műveiben nem is találkozunk. Sőt, továbbmehetünk, mert azt látjuk, hogy a húszas évek életfilozófiai vonalvezetést nyújtó írásai sem tartalmaznak fogalmilag alaposabban kidolgozott képet a nemzet vagy a ma-

gyarság mibenlétéről, inkább programokat, illetve víziót olvashatunk ki ezekből a megnyilatkozásokból.

Paulerre – a nem absztrakt teoretikus műveiben – jellemző az emberi viszonylatok kezelése terén az individuális előnyben részesítése a kollektívval szemben. Emberekről szólva Pauler majdnem mindig a „nagy ember” fogalmából indul ki, s annak szubjektív, önmagára történő vonatkozásai a lényegesek számára, ugyanakkor ezeket a vonatkozásokat egyszerre mutatja meg és rejtegeti. Amikor általában nemzetről beszélünk, akkor kollektívumról szólunk, Pauler azonban a kollektívum helyett a nemzeti problematika kapcsán is jószerivel csak a nagy emberről vesz tudomást. Közülük is Széchenyi István és Liszt Ferenc azok, akiknek tevékenységét nemzeti szempontból is értékeli.

A századelő és tízes évek idején Pauler fundamentálfilozófiai elgondolásai közül a kultúra fogalma mutat jelentős kapcsolódást a magyarság, illetve nemzet kérdésköréhez. Elgondolása szerint az erkölcsi értékek (igaz, szép, jó) abszolút jellegűek, s csak ezek megvalósítása nem vezet belső ellentmondásra. A legfőbb jó az igazi erkölcsiség, amely nem azonos sem az intellektualizmus, sem a hedonizmus, utilitarizmus, eudaimonizmus *telosz*-fogalmával, hiszen ezek mindegyike szembekerülhet az abszolút etikai értékekkel Pauler Ákos elemzése szerint. Az objektív értékekből és az empirikus körülmények figyelembevételéből olyan, cselekvési módokat megszabó erkölcsi normák eredeztethetők, mint az, hogy szeretnünk kell mindazt, ami valóban szeretetre méltó, törekednünk kell az abszolút értékek megvalósítására, és tisztelnünk kell az embert mind önmagában, mind másokban, nemcsak személyében, hanem igazságos igényeiben is. A humanizmus normája nem mások boldogságát, hanem a legfőbb jót, az erkölcsiséget valósítja meg, a humanizmus az embert nem önmagában, hanem az abszolút értékek szolgálatában álló tulajdonságaiért szereti. A humanizmus fogalmához kapcsolható a kultúra fejlesztésének programja, a nemzeti kultúra ápolása. A háború előtt Pauler számára a nemzetileg elkötelezett aktivitás útja elég világos volt: a keretek egészét megkérdőjelezni irreális elgondolásnak minősült volna, ugyanakkor a nemzeti polgárosulás modernizációs programja éppen elég konkrét lépés megtételét tette szükségessé, amelyek mintáit nem kellett újra kitalálni, mert a nyugati országokban már jórészt megvalósultak. A magyar kulturális felzárkózás programjába beletartozott a nemzeti elmaradottságért részben felelős valláserkölcsei fundamentalizmus, a történeti-jogi tradicionalizmus és szalmaláng-lelkesezés bírálata, amelynek példáit megtalálhatjuk Paulernek *Az etikai megismerés természete* című könyvében és *Széchenyi István társadalmi erkölcstana* című tanulmányában.

Az 1918–1919-es forradalmi évek s a háború vége, a békeszerződések Pauler személyiségében jelentős változásokat okoztak. Paulernek a háború idején elfoglalt egyértelműen apolitikus beállítódása 1918 októberében megváltozik. A forradalmi események betörnek életébe; részint közvetlen szemlélőként valóságos kapcsolatba kerül a történésekkel, részint az egyetemi életet és struktúrá-

kat felforgató változások részesévé válik. Az igazi és az egyetemi életet is érintő konfliktusok 1919 elején kezdődnek. Kunfi Zsigmond, a Károlyi-kormánynak a szocialistákkal leginkább együttműködő minisztere először ráerőszakolta a Budapesti Egyetem Jogi Karára új professzorjelöltjeit, majd amikor további – kevésbé érdemdús – jelölteket is ki kívánt nevezni, és azt a kari tanácson keresztül akarta vinni, a jogászprofesszorok tiltakoztak. A bölcsészkar tanácsa – komoly viták nyomán – szolidaritásáról biztosította a jogászokat, az ő tiltakozásuk vezéralakja pedig Pauler Ákos volt. Kunfi Zsigmond 1919. február 2-án miniszteri rendeletben felfüggesztette az egyetemi autonómiát, és kormánybiztosnak nevezte ki Jászi Oszkárt. A nagyobb nehézségek a Tanácskormány hatalomra jutásával kezdődnek Pauler számára. A népbiztosság eltiltja az oktatói működéstől. Augusztus végéig Pauler nem végzett oktatói munkát, elsősorban a *Bevezetés a filozófiába* című munkáját írta, illetve csendes szemlélője maradt a forradalmi eseményeknek. A trianoni döntést nagy csapásként élte meg.

Ezeket az eseményeket és hatásukat Pauler Ákos személyiségére másutt már elemezni próbáltam (Somos 2004. 101–172). Itt a következőkben csupán azt vizsgálom, hogy a partikuláris történeti szituáció, a nemzeti problematika miképpen jelenik meg a Liszt-tanulmányban.

Ismeretes, hogy a háború után Pauler munkásságában a rideg-tudományos tiszta logikai megközelítés mellett fölbukkant egy életfilozófiai irány is. Az életfilozófiai motívum előtérbe kerüléséről legbeszédesebb módon az 1922 tavaszán megjelent *Liszt Ferenc gondolatvilága* című mű tanúskodik. Magából a teoretikus filozófiai életútból nem következőnek, furcsa, előzmények nélküli munkának tűnik a Budavári Tudományos Társaság – az Eszterházy Mária hercegnő vezetésével, Klebelsberg Kunó pártfogása alatt működő kör – kiadásában napvilágot látott esszé. Valójában azonban nem annyira a művészet, nem is annyira a zene a tárgya a Liszt-esszének. Három vezérmotívum érvényesül a Liszt-könyvben: a nagy ember,¹² illetve a nagy alkotó pszichológiai jellemzése, konkrétabban pedig Liszt Ferenc alakjának bemutatása, másodsor a vallási eszme, konkrétabban Liszt katolicizmusának kidomborítása, harmadszor a nemzeti eszme megjelenése, jelen esetben Liszt Ferenc magyarságának bizonyítása. Ezek közül az első két témakör áll a középpontban, mégpedig úgy, hogy a művé-

¹² A nagy emberrel – s nem filozófussal, hanem gyakorlati személyiséggel vagy művésszel – kapcsolatos pauleri elgondolások kiformálódása 1913-ig vezethető vissza a *Széchenyi István társadalmi erkölcsstana* című tanulmányig. Pauler itt is saját etikai álláspontja elemeivel ruhazza fel Széchenyit – egy sajátos reformisztikus liberalizmus politikai eszmerendszerének keretében –, mindazonáltal nagyobb distanciát érvényesít hőisével szemben, mint Liszt esetén. Pauler felfogásában Széchenyit a „nemzetnevelés” programja összekapcsolja Hetényi Jánossal. Róla emlékbeszédet mond filozófusunk. *Akadémiai értesítő*, 24. 1913. 609.

szet s általában véve a szellemi alkotás romantikus jellegű, vallásos értelmezését nyújtja Pauler.

Véleménye szerint a nagy ember az értékek szolgálatának szenteli életét, és rendelkezik a szintetikus látás képességével, azaz képes megpillantani a totalitást. Ez nem más, mint a töredékes valóság ideális kiegészítése, amit az abszolútum iránti sóvárgás mozgat. A sóvárgás tárgya Pauler számára a szeretetet ébresztő arisztotelészi mozdulatlan mozgató, a sóvárgás maga a platóni Erősz és a keresztény hit, remény, szeretet (1Kor 13, 13). A vallásos terminusokkal leírt művész alakjának konkretizálása Liszt kapcsán egy partikulárisnak tűnő mozzanat előtérbe állításával egészül ki, azzal, hogy a vallást Pauler Liszt kapcsán kizárólagos módon a katolicizmussal kapcsolja össze, szembeállítva a művészetellenes protestantizmussal.

A nagy ember és a vallási regiszterben megfogalmazott nagy művészet témájához képest a nemzeti eszme mellékszálaknak tűnik. Meglepő és némileg előkészítetlennek tűnik Pauler ama patetikus megfogalmazása munkája vége felé, hogy „itt értünk arra a pontra, hogy megállapíthatjuk Liszt Ferenc magyarságát, melynek kialakulását szándékosan nem említettük eddig, hogy annál hatalmasabban bontakozzék az ki szemeink előtt annak nyomán, hogy mint önálló lelki folyamatot vesszük szemügyre” (Pauler 1922/2002. 321–322). Mindenesetre egy sajátos egybeesésre lehetünk figyelmesek: ahogyan Pauler esetében is, úgy Liszt életében is egy katasztrófa idézi elő a nemzethez való tartozás érzésének előtörését: „Jóllehet Liszt már kora gyermekkorában került idegenbe, s Párizsban nevelkedett, magát mindig magyarnak érezte és tudta. Hazafiúi öntudatának erősebb feltámadását egy külső esemény, az 1838-as pesti árvíz idézte fel.” Pauler hosszasan idézi Liszt beszámolóját ezzel kapcsolatban. E beszámoló tele van romantikus, sőt romantikusan egzotikus elemekkel a magyarságképet illetően.¹³ Nem valószínű, hogy Pauler ezeket is osztotta volna, mégis, jellemzőnek te-

¹³ Liszt ez irányú vallomását idézi Pauler, s a levélrészből jól látható a zeneszerző egzotikusan romantikus képe Magyarországról: „Lelkem gyorsan a múltba szállt, s szívemben megtaláltam gyermekkori emlékeimet a maguk tisztaságában és érintetlenségükben. Nagyszerű tájkék merült fel szemeim előtt: itt a jólismert erdő, melyből a vadász kürtje hangzik fel – ott a szikláról alázuhanó Duna – amott a messze síkság, amelyen békés nyájak szabadon legelnek – ez Magyarország, az erős, termékeny föld, melynek annyi nemes fia van! Ez az én hazám! És én is – kiáltottam fel a hazaszeretnek Önök által talán megmosolygott kitörésében – én is ehhez a régi, erős fajhoz tartozom, én is fia vagyok ez őserőtől duzzadó, zabolátlan nemzetnek, amely bizonyára még jobb sorsra van kiszemelve! [...] Ha valamely hatalmas hang felébreszti őket – óh, szellemök hogyan fogja az igazságot birtokába venni! [...] Bizonyára dicsőséges jövő vár reájuk: mert bátrak és erősek, semmi sem törte meg akarataikat, semmi sem ölte meg reményeiket [...] Óh, én vadregényes hazám! Ismeretlen barátaim! Óh én messze nagy családom! Fájdalmas kiáltásod visszahívott engem hozzád – szívem mélyéig megilletődve, szégyenkezve hajtom le fejemet, hogy oly sokáig el tudtalak felejteni” (Pauler 1922/2002. 322–323).

kinthető az, hogy a magyarság öszerinte alapvetően egy születéskor adott – nehezen meghatározó – környezet és kulturális miliő választáson alapuló vállalása, amelyhez nem okvetlenül tartozik hozzá a nyelv ismerete. Árulkodó Pauler egyik záró megjegyzése:

Oly mély, teljes és nemes lélekből, aminő Liszt Ferencé volt, a hazaszeretet sem hiányozhatott. Hiszen ez a szó az igazi, fennkölt értelmében nagyrészt nem is egyéb, mint a kegyelet és hála megnyilvánulása azokkal szemben, kik a múltban egyazon földön értünk éltek és szenvedtek (Pauler 1922/2002. 330).

A hazaszeretetnek ez a felfogása, s az ennek megfelelő nemzet- és magyarságkép – s ezt hangsúlyoznunk kell – fényévnyi távolságra van az 1920 és 1922 közötti időszak domináns nemzetfelfogásától, a modern nacionalizmus eszméjétől. Ha alaposabban megvizsgáljuk, azt látjuk, nincs is igazi etnikai karaktere. Egy múltba néző, a szülőföld iránti szeretet, az itt élők iránti kötelezettség és a sorsközösség vállalása a lényegi vonása.

Irodalom

- Gángó Gábor 2011. A német birodalmi gondolattól a magyar nemzetkarakterológiáig. Leibniz-recepció Alexander Bernát, Pauler Ákos és Prohászka Lajos műveiben. *Magyar Filozófiai Szemle*, 55/2. 122–137.
- Halasy-Nagy József 1933. *Pauler Ákos 1876–1933*. Budapest, Minerva.
- Hanák Tibor 1993. *Az elfelejtett reneszánsz*. Budapest, Göncöl Kiadó.
- Kuminetz Géza 2014. Pauler Ákos pedagógiai eszméi. In Frenyó Zoltán (szerk.) *Pauler Ákos filozófiája*. Budapest, MTA Bölcsészettudományi Kutatóközpont, Filozófiai Intézet. 123–143.
- Madaráskné Zsigmond Anna 1965. *A tiszta logika kérdései. Pauler Ákos logikája*. Budapest, Akadémiai Kiadó.
- Pauler Ákos 1899. A szemléleti módszer az erkölcsi képzésben I–II. *Athenaeum*, 8/1. 51–63; 8/2. 265–279.
- Pauler Ákos 1907. *Az etikai megismerés természete*. Budapest, Franklin.
- Pauler Ákos 1922/2002. *Liszt Ferenc gondolatvilága*. In Somos Róbert (szerk.) *Pauler Ákos: Művészeti-filozófiai írások*. Budapest, Kairosz Kiadó. 263–335.
- Pauler Ákos 1922. *Aristotelés*. Budapest, Pfeifer.
- Somos Róbert 1999. *Pauler Ákos élete és filozófiája*. Budapest, Paulus Hungarus – Kairosz.
- Somos Róbert 2012–2013. Francia hatások Pauler Ákos filozófiájában. *Pro Philosophia Évkönyv*, 85–113.
- Somos Róbert 2014. *Magyar filozófusok politikai útkeresése Trianon előtt és után*. Budapest, Kairosz.
- Szkladányi Mária 1938. *Pauler Ákos életművészete*. Budapest, Franklin-Társulat.

VARGA PÉTER ANDRÁS

MTA BTK, Filozófiai Intézet

Új adalékok a korai fenomenológia és a magyar filozófia kapcsolattörténetéhez

Pauler Ákos, Alexander Bernát, Révész Géza
és Enyvvári Jenő vonatkozásában*

1. Bevezető és problémafelvetés: Pauler Ákos találkozása Franz Brentanóval a történetírás tükrében

„[A] mester és a tanítvány viszonya teremti meg a filozófiai iskolákat. Egészen bizonyos tehát, hogy Paulerre is ilyen személyes élmény volt döntő jelentőségű[,] s ezt én a Franz Brentanóval való találkozásban látom. [...] Pauler a kilencszázas évek második felében, úgy látszik, 1907–1908 táján találkozott vele személyesen, s ez a találkozás igen mély nyomokat hagyott benne” (Halasy-Nagy 1933. 13–14). Aligha lehetne Halasy-Nagy József 1933-ban papírra vetett szavainál jobban példázni a filozófiatörténet-írás világháború előtti és mai módszertani normái között meghúzódó különbséget. A teleologikus doxografikus alakzatokból történeti tényekre irányuló következtetéseknek csak az egyik problémája az, hogy semmi garanciát nem kapunk következtetéseink helyességére, ámde ezúttal joggal élhetünk gyanúperrel az „úgy látszik” modalitású tények igazságértékét illetően. Már Somos Róbert rámutatott kitűnő munkáiban arra, hogy Halasy-Nagy Pauler-nekrológiájában filozófiatörténeti valóság és értelmezői fikció keveredik (Somos 1999a. kül. 6–7, 1999b. 51–54). Egyrészt Pauler már 1905-ben dokumentáltan ismeri Brentano egyes filozófiai műveit,¹ azaz, ha valóban egy ilyen személyes találkozásnak kellett megelőzni Pauler érdeklődését Brentano iránt, arra a Halasy-Nagy által feltételezettnél korábban kerülhetett sor. Azonban Pauler naplófeljegyzéseiből tudjuk, hogy először 1910 márciusá-

* Kutatásomat az OTKA PD 105101 számú, *A fenomenológia keletkezése* című kutatási programja támogatta. A külföldi kézirat kutatás egy részére 2012-ben a *Collegium Hungaricum* ösztöndíj keretében került sor.

A bevett biográfiai lexikonokban fellelhető adatok forrását külön nem tüntettem fel. Amennyiben külön nem jelölöm, minden idézet jelen szerző fordítása. Minden levéltári anyag transzkripcióját jelen szerző végezte. Az eredeti német szövegrészeket változatlan helyesírással közlöm.

¹ Pauler 1905. 25, 2. l.j. Érdemes hozzátenni, hogy Pauler nem a tudat filozófiájának kontextusában, hanem Arisztotelész metafizikája kapcsán hivatkozik Brentanóra, ráadásul a Brentano érett korszakát megelőző habilitációs értekezésre (Brentano 1862).

ban találkozott Brentanóval, azaz első Brentano-olvasmányélménye megelőzte a „mester-tanítvány viszony” bármilyen lehetőségét. Ráadásul, írja Somos, a beszélgetések „tartalma nem rekonstruálható” (Somos 1999a. 7, 17. l.). Pauler ugyan a Brentanóról írott nekrológiájában azt írja, „saját vallomása szerint Bolzano művei gyakoroltak reá [Brentanóra] hatást” (Pauler 1918. 74), amit Somos „az 1910-es személyes találkozás körülményeire” vonatkoztat,² azonban – tekintve Brentano kifejezetten ellenséges viszonyulását Bolzano iránt 1910 körül³ – ez legfeljebb *wishful listening* lehetett Pauler részéről. A nekrológban Pauler egyébként rögvest hozzá is teszi: „aminek nyomait azonban nem annyira saját dolgozataiban, mint inkább tanítványai, különösen Husserl gondolatvilágában találjuk meg” (Pauler 1918. 74). Érdeemes ehhez a kérdéshez hozzátennünk, hogy Pauler recenziói tevékenységének részeként már jóval 1905-öt megelőzően kellett közvetett módon találkozjon Brentano érdemi munkásságával.⁴

² Somos 1999a. 10, 1999b. 54. Ez a kérdésfelvetés még nem jelenik meg a szerző egy korábbi tanulmányában: Somos 1995. Hasonlóan nem foglalkozik a hatásbefogadás történeti aspektusával Áron 1994.

³ Brentano 1909. június 1-jén ezt írta Hugo Bergmann-nak, kevés hűségese (nek hitt) tanítványa egyikének: „Ami Bolzanót illeti, amikor [1874-ben] Ausztriába érkeztem, dicsőően mutattam rá mint aki majdnem elfelejtett volt. Céлом az volt, hogy Ausztria ifjúságát ne csak a filozófiai tanulmányozására sarkalljam, hanem buzdítsam is arra. Az, amit addig Ausztriában [a filozófia terén] végeztek, nem volt túl sok. [...] Csak Bolzano mutatkozott mint egy bizonyos tekintetben kitűnő jelenség. [...] Az, hogy ilyen körülmények között ráirányítottam a figyelmet Bolzanóra, semmiképpen sem azért történt, amint Ön az elmondottakból láthatja, hogy a fiataloknak Bolzanót ajánljam tanárként és vezérként [*als Lehrer und Führer*]. Amit tőle, azt, mondhatom, tőlem jobban tudták tanulni. Azonban Ön megérti, miért nem találtam alkalmat belebocsátkozni Bolzano gyengéinek kritikájába. Erre fel most az történt, hogy Meinong és Twardowski, csakúgy mint Husserl és Kerry [...] elmélyedtek Bolzano tanulmányozásában. A visszasságát mint olyant nem tudták kellőképpen felismerni. [...] De a felelősséget a sok furcsa és abszurd dologért, amire mind Meinong, mind Husserl jutott Bolzano figyelembevételével, teljességgel elháríthatom” (Brentano 1946. 125–126). Bolzano a Brentano-tanítványi kör általi recepciójának komplexitását illetően lásd: Varga 2013. kül. 111 skk., 2015a.

⁴ A Richard Avenarius által alapított és a pozitivizmushoz közel álló neokantiánusok, így Alois Riehl által támogatott *Vierteljahrsschrift für wissenschaftliche Philosophie* – amelynek szerzői közé tartozott egyébként Edmund Husserl is, aki ott jelentette meg műveiről készített szerzői önrecenzióit – 1897-es évfolyamáról írott recenziójában Pauler (1898. 294) foglalkozott a kevésbé ismert – hacsak nem Lenin *Materializmus és empiriokriticismus*ából – svájci filozófus, az Avenarius-tanítvány Rudolf Willy (1855–1918; munkásságát illetően lásd: Eisler 1912. 818) részletes Brentano-kritikájával (Willy 1897). Pauler egy későbbi recenziója (Pauler 1904. 616) mutatja, hogy már 1904-ben közvetett módon találkoznia kellett Brentano sajtósági filozófiatörténet-elméletével is a prágai hebraista és orientalista Isidor Pollak (1874–1922; az azonosításhoz lásd: Herlitz–Kirschner 1930. 1039; a további életrajzi adatokhoz lásd: Wininger 1931. 62) a középkori zsidó és arab filozófia történetével foglalkozó munkájában, amely historiográfiai módszertanként Brentano fáziselméletét (Brentano 1895; az elméletről részletesen:

Ezen diszkrepanciák feltárásában már megmutatkozik a Somos kitűnő munkái által egyébként is példázott modern filozófiatörténeti kutatás sajátossága a filozófiatörténet-írás korábbi korszakaira jellemző hozzáállással szemben, amely nem tesz különbséget teleologikus értelmezői konstrukciók és evidenciaalapú történeti, illetve értelmezői tudományos állítások között.⁵ A módszertani különbség kibontását azonban folytathatjuk a mai filozófiatörténet-írás másik sajátosságának, a forrásbővítés szándékának illusztrálásával: 1913. október 22-én Franz Brentano ezt írta egy levelében magyar levelezőpartnerének kérdésére: „Emlékszem arra, hogy Pauler professzort megismertem a firenzei társaságban. Nagy érdeklődést mutatott a saját nézeteim iránt és tájékozottnak látszott az iskolámat illetően. A pozsonyi viszonyokról is mesélt.”⁶ Ezen levélrészlet közvetlen tanulsága az, hogy Pauler tájékozottsága a Brentano-iskolát illetően egy jelentős történeti aktor, maga Brentano retrospektív értékelése szerint megelőzte

Mezei-Smith 1998) explicit módon használja (Pollak 1904. 226 és passim). Pollak erről az elméletéről éppen a fent (3. l.) említett Hugo Bergmann révén értesülhetett, akinek ez egy centrális jelentőségű elem volt a Brentano-képében (vö.: Bergmann 1965) Bergmann és Pollak mindketten egyszerre voltak a prágai egyetemi könyvtár alkalmazottai, illetve a *Die Selbstwehr* című prágai cionista folyóirat köréhez tartoztak. Nehéz megítélni, hogy ezek a közvetett források milyen Brentano-ismereteket közvetíthettek Pauler számára (Pauler mindkét szerző (vezeték)nevét helytelenül írja, habár mindkétszer említi Brentano nevét), azonban Willy írása részletesen és nem-triviális szinten elmélyed Brentano deskriptív pszichológiájában – és ezt Pauler egészen korán olvashatta –, míg Pollak Brentano szofisztikált történelemelméletének létezéséről tudósíthatta Paulert. – Somos Róbert legutóbb rámutatott arra, hogy Pauler részt vett az 1905. április 27–30. között Rómában rendezett nemzetközi pszichológiai kongresszuson (Somos 2015. 29), ami felkelthette figyelmét Brentano iránt. Érdeemes hozzátenni, hogy – ugyan a kongresszuson a heterodox bécsi Brentano-tanítvány, a dokumentált vitákban is aktívan résztvevő Alois Höfler (1853–1922) szekcióelőadása (Höfler 1906) révén még a Brentano-iskola belső feszültségei is napvilágra kerültek (vö. Brentano 1930. 87. skk.) – az ekkor már súlyos látásproblémákkal küzdő Brentano maga nem vett részt személyesen a rendezvényen, hanem csak felolvasták előadását rögvést az első nap plenáris szekciójának részeként (Brentano 1906., ill. Brentano 1907. 99–125), amire Pauler, aki pusztán szekcióelőadást tartott, természetesen fel kellett figyeljen. Egyébként a konferencia regisztrált résztvevői és előadói között szerepelt még a jogfilozófus Pikler Gyula (1864–1937) és a kísérleti pszichológus Ranschburg Pál (1870–1945) is.

⁵ Halasy-Nagy arról is tudósít bennünket, hogy „minden filozófusnak valójában csak egy arca és egy műve van” (Halasy-Nagy 1933. 4), aminek fényében nem meglepő, hogy vállalkozott „az elhunyt életművét az irodalmi hagyaték ismerete nélkül is” (4) – aminek létezéséről pedig tudott – egészében megítélni. Érdeemes hozzátenni, hogy Halasy-Nagy későbbi monográfiájának Pauler-fejezetében a Brentano-találkozás egy kevésbé támadható módszertanú leírását adja (Halasy-Nagy 1991. 309; első kiadás: 1944). – Mindezeket csak a történetírói módszertan különbségének illusztrálására jegyeztem meg, nem pedig Halasy-Nagy történetírói érdemeit kisebbitendő (ami a historiográfiai prezencializmus csapdája lenne).

⁶ Ms. MTAK 2392/57. (A levél leírására és címzettjére a 3.1.1. szakaszban térek ki.)

a személyes találkozást. A Brentano–Pauler mester-tanítvány sémának mint doxográfiai magyarázóelvnek adott kegyelemdőfésnél azonban sokkal érdekesebb lehet számunkra az, amit a kérdés ténye maga példáz: nevezetesen a közvetlen kapcsolatok lehetősége a korai fenomenológia és a korabeli magyar filozófia között, melyek nem pusztán olvasmányélményeken, hanem intenzív személyes interakciókon alapulnak. Az alábbiakban ehhez szeretnék néhány új adalékkal szolgálni, majd pedig kísérletet teszek ezek módszertani hozadékának megfogalmazására a magyar filozófia történetírásának módját illetően.

2. Elszalasztott lehetőségek: Magyar filozófusok és Brentano bécsi egyetemi működése

2.1. Brentano és a bécsi magyar egyetemjárók

Amikor Brentano a bécsi egyetem frissen kinevezett filozófiaprofesszoraként a filozófia új fellendülő korszakának beköszöntét hirdette meg 1874-ben,⁷ hallgatóinak sorában az egyetemi nyilvántartások adatai szerint legalább négy szűkebb értelemben vett magyar – azaz nemcsak a történelmi Magyarország területén született, hanem magát magyar anyanyelvűnek valló – hallgatója volt szenciációsámba menő előadásainak a filozófiai fakultáson,⁸ akik közül az egyik diák

⁷ Brentano bécsi előadói tevékenységének jegyzékét lásd Werle 1989. 157 skk. és Antonelli 2001. 441 skk. Werle egyben Brentano filozófiafogalmát és a filozófia megújítására tett ígéretét is értékeli.

⁸ Brentanónak az 1874–1875-ös téli szemeszterben tartott pszichológia-előadását felvette: Dezső, Dionys (Sopron megye, 34 éves, második beiratkozott egyetemi éve); Kutcsera, Stefan (Pozsony megye, 21 éves, felekezete katolikus, ez volt az első beiratkozott féléve); Krause, Vincenz (Tolna megye, 22 éves, felekezete római katolikus, ez volt az első beiratkozott féléve); valamint Zawirka, Johann (Nyitra megye, 18 éves, felekezete római katolikus, szintén ez volt az első beiratkozott féléve). Adatok forrása: Ms. UA Wien, Nat. Phil. Fak. – A levéltári kutatás kiindulópontját az MTA–ELTE Egyetem-történeti Kutatócsoportja által összeállított regiszter vonatkozó kötetének (Patyi–Simon–Szabó [et al.] 2015) előzetes adatbázis-változata alkotta, amely alapján a filozófiai fakultás szűkebb értelemben vett magyar hallgatóit a kiválasztott időtartományokban azonosítottam, hogy azok konkrét adatait egyesével megvizsgáljam a bécsi egyetem levéltárában. Az adatgyűjtés csak a filozófiai fakultásra terjedt ki, amely Bécsben ekkor még a bölcsész- mellett a természettudományi és társadalomtudományi tárgyak széles körét fogta át. Megjegyzendő, hogy más fakultások hallgatói is felvehettek filozófiai tárgyakat (amint éppen Alexander Bernát esete mutatja, de egyébként szintén az orvosi kar hallgatójaként tanult Brentanónál maga Sigmund Freud is, amint ennek adatait már Merlan 1949. feltárta).

a következő szemeszterben is látogatta Brentano előadásait.⁹ Hasonló, egy vagy több féléves tárgysorozatokat később is lehet találni a bécsi filozófiai fakultás magyar hallgatóinál,¹⁰ habár a filozófiát tanuló magyar hallgatók száma ingadozott, és a vizsgált szemeszterekben nehéz prominens magyar diákra akadni. Ez utóbbi példája, hogy Riedl Frigyes irodalomtörténész, a Zimmermann fordító Riedl Szende fia, bécsi vendégtanulmányakor az 1880–1881-es téli szemeszterben nem hallgatott filozófiai tárgyakat.¹¹ Vizsgálatunk eredménye aligha meglepő a geográfiai adottságokat és a hagyományosan meglévő kulturális kötelekeket (peregrinációs formákat) tekintve, egy egyszerű oknál fogva azonban egyikük sem szerepel a magyar filozófia történetében: elsődlegesen nem filozófiát tanultak, nemhogy később filozófiai pálya befutására adták volna fejüket.

2.2. Alexander Bernát filozófiai tanulmányai Bécsben

Alexander ifjúkori levelei már közvetlenül halála után megjelentek – és a szakirodalom is feldolgozta őket (Gábor 1986. 11–18; Hell–Lendvai–Perecz 2000. 45–46; Zóka 2012. 54–55) –, amelyekből értesülhetünk, hogy „[t]anárom a philosophiában Dr. Robert Zimmermann”, aki „Herbart rendszerét követi, s

⁹ Zawirka az 1875-ös tavaszi szemeszterben is felvette Brentano *Psychologie. Ergänzung der Vorlesungen des Winter-Semesters* címen meghirdetett óráját. A következő téli szemeszterben csak Theodor Vogtnál – az első bécsi pedagógiaprofesszornál, akinek filozófiai habilitációja is volt – vett fel órákat, az azt követő tavaszi félévben pedig, utolsó félévében a fakultáson, filozófiai tárgyakat nem, csak irodalmiakat tanult. Hasonlóan csak Vogt-tárgyakat vett fel az 1875-ös tavaszi szemeszterben – kiiratkozása félévében – Dezső is. Adatok forrása: Ms. UA Wien, Nat. Phil. Fak.

¹⁰ Például Brentanónak az 1875–1876-os téli szemeszterben tartott *Ausgewählte philosophische Fragen* címen meghirdetett óráját látogatta Fischer, Michael (Bács megye, 21 éves, felekezete izraelita, ez volt az első beiratkozott féléve), ugyanebben a félévben tartott általános tárgyú etikai előadásait Michura, Benedikt (Pozsony megye, 21 éves, felekezete római katolikus, ez volt az első beiratkozott féléve, a budapesti királyi tudományegyetemről érkezett). Michura a rá következő tavaszi szemeszterben is látogatta Brentano Arisztotelész-előadásait. Az ezt követő téli szemeszter pszichológia-előadását látogatta Patthy, Karl (Zala megye, 21 éves, felekezete katolikus, ez volt az első féléve, szintén Budapestről érkezve), aki a rá következő tavaszi félév során is Brentano hallgatója maradt, habár Brentano emelt szintű szemináriumának (*Philosophische Disputierungen*) sorát kihúzta, és csak a pszichológia tárgyat hagyta meg. Utóbbi előadást szintén felvette Szoyka, Julius (Gömör megye, 20 éves, felekezete evangélikus, ez volt az első féléve a budapesti királyi tudományegyetem jogi karáról érkezve). Adatok forrása: Ms. UA Wien, Nat. Phil. Fak.

¹¹ Riedl Frigyes 24 évesen, a budapesti királyi tudományegyetemről átiratkozva érkezett és két irodalomtörténeti, valamint két paleográfiai tárgyat vett fel. Adatok forrása: Ms. UA Wien, Nat. Phil. Fak.

szorosan követi” (a levél keltezése 1869. ápr. 19; kiadta: Alexander 1928. 9). Alexander panaszkodik – az akkor már esztétikával foglalkozó – Zimmermann túlzott retorikusságára, azonban megnyeri tanárának szimpátiáját, aki „magához lakásába is meghívott [sic!]” (11). A levelek eredetijének historikus másolatai egyébként megtalálhatók, amelyek alapján, szűrőpróbaszerűen ellenőrizve, a korabeli kiadás filológiaiilag pontosnak tűnik (vö. Ms. MTAK 4110/25). A tavaszi félévben Alexander „jogphilosophiát” is hallgatott „L. Stein kitűnő előadásai szerint” (a levél keltezése 1869. július 16., 12), s még ebben az évben Zimmermann ajánlotta Alexander egy írásának megjelentetését a *Zeitschrift für exacte Philosophie*-ban: „Ez a legnagyobb siker, melyet eddig a tudomány terén kivívtam”, amiért egykori pesti tanárának, Horváth Cyrillnek mond köszönetet (1869. dec. 4., 13). Ugyanebben a levélben tudósít azonban arról, hogy „[E]zzel bevégeztem philosophiai dolgozataimat ez évben s csak Berlinben szándékozom ismét folytatni” (14), ahol a természettudomány nemzetközi sztárjánál, az idegkutató Emil du Bois-Reymond-nál kíván tanulni. Alexander bizonytalan, egy másik tervbe vett írását „nem volna-e jó valamely magyar lap számára [...] átdolgozni, mert habár a közönséges magyar közönségnek nem igen lesz inyére, mégis csak valamikor kezdetet kell csinálni, s érdeket ébreszteni a philosophia iránt”; mivel, írja „egy nép mennyire fejlesztette tiszta emberi oldalát, philosophiája s művészete megmutatja” (1870. jan. 17., 16). Tanulmányait így foglalja össze: „Zimmermann tanár urtól [sic!] a psychológiát, az aesthetikát, a philosophia történetét, az ethikát hallgattam” (1871. jan. 3, 20).

Alexander ifjúkori zsenyéinek a Horváth Cyrill-levelezés alapján a szakirodalomban rekonstruált képét (vö. Gábor 1986. 13–16; Zóka 2012. 54–55) anynyiban kiegészíthetjük, illetve pontosíthatjuk Alexander kézírásos naplójának 1870. jan. 16-ra datált német nyelvű bejegyzésének alapján (vö. Ms. MTAK 4110/26, 6), hogy Alexander első kulturális rovatbeli megjelenése a liberális *Die Presse* 1870. január 13-i számában történt meg „B. A-er” monogrammal. A *Philosophie des Unbewußten* címet viselő írás a kor irodalmi szenzációjával, Eduard von Hartmann (1842–1906) előző évben megjelent azonos című művével foglalkozott. Alexander kritikai hangvételű recenziójának – Hartmann műve szerint csak a „filozófiai építkezési kedv” kielégítésére alkalmas (1), habár mindenkinek ajánlotta Hartmann könnvének mint „az elmúlt évtized legnagyobb irodalmi szenzációjának” (4) tanulmányozását – tulajdonképpen az az érdekesége, hogy filozófiai alapállásában anticipálja Brentano azon székfoglaló beszédének (Brentano 1874) pozícióját, amit, mint mindjárt látni fogjuk, Alexander már nem hallgathatott meg Bécsben: Alexander bemutatásának kiindulópontja ugyanis éppen az, hogy „pontos természettudományos ismeretek nélkül senki sem merészkedhet a filozófiai spekulációra” (1), s Hartmann filozófiáját éppen az induktív-tudományos megalapozás vállalt igénye tehette (volna) érdeklődésünkre méltóvá. Alexander egyébként másfél évtized múlva visszatért ehhez a témához (Alexander 1884. 99. skk.), akkor azonban már a filozófiai peregriná-

ciójának későbbi állomásain nyert kantiánus meggyőződéssel és jóval részletesebb tárgyalásmóddal.

Térjünk azonban vissza Bécsbe! 1870 júniusban Alexander már így írt tanárának: „Ezentul a chemia, a bonctan, s az orvosi tudományok még egy néhány része veszi igénybe időmet. A philosophiai tudományok csak mintegy nyugopontul szolgálnak, ha elmém elfáradt az alig összekötött részlethalmazok tanulmányozásában” (21–22, 1871. jún., 22). Hiányolja a természettudományos képzést. „Különben is csak még hetek választanak el ama időponttól, melyben Bécsset el fogom hagyni. Ámbár [...] Dr. Zimmermann nem úgy bánik velem, mint idegennel, s a magántársalgásban vele többet tanulok tőle, mint előadásai alatt, mégis nagy vágyam van Berlinben [Friedrich Adolf] Trendelenburgot s [Rudolf] Virchowot hallgatni” (22), 1871. okt. 26-án már valóban Berlinből tudósítja pesti tanárát, majd Göttingenbe megy, ahol magánál Hermann Lotzénál tanulhat.

Bécsi levéltári adatok alapján Alexander az 1868–1869-es téli szemeszterben iratkozott be a bécsi egyetemre, a pesti egyetemről érkezve 18 évesen, magát izraelita felekezetűnek vallva. A következő tárgyakat vette fel:¹²

Praktische Philosophie [gyakorlati filozófia]: [Robert] Zimmermann

Aesthetik [esztétika]: [Robert] Zimmermann

Ph[ilosophisches] Conversatorium [filozófiai diszkussziók]: [Robert] Zimmermann

[Griechische Übungen im philologischen Seminar (Interpretation von] Sophocles [Aias]] [görög gyakorlatok a filológiai szemináriumban (Szophoklész Aiaszának értelmezése)]: [Emanuel] Hoffmann

Euripides[, Cyclops] [Euripidész: Küklópsz]: [Johann] Vahlen

[Theorie der organischen und unorganischen] Chemie [gegründet auf experimentelle Forschung] [a szerves és a szervetlen kémia elmélete kísérleti kutatásra alapozva]: [Eduard?] Lippmann

[Einleitung in die höhere] Mathematik[: algebraische Analysis] [bevezetés a magasabb matematikába: algebra]: Petzval [helyesen: Edmund Weiss]

Alexander valóban annyira lelkesedett Zimmermannért, hogy mindhárom óráját felvette, de nem vette fel a Franz Karl Lott, Herbart utolsó személyes tanítványa által ugyanabban a félévben meghirdetett *Allgemeine praktische Philosophie* (általános gyakorlati filozófia) tárgyat. A következő szemeszterben Alexander két tárgyat vett fel Zimmermann-nál: *Geschichte d[er] Philosophie von Kant bis [an die Gegenwart]* [A filozófia története Kanttól napjainkig], valamint *[Über] Schleiermachers Leben und Werke* [Schleiermacher életéről és művéről]. (Ms.

¹² Ms. UA Wien, Nat. Phil. Fak. WS 1868/1869. A tárgycímeket a kurzuskatalógus alapján kiegészítettem.

UA Wien, Nat. Phil. Fak. SS 1869. A tárgyak azonosításához a következőkben felhasználtam: Wieser 1950.) Bécsi egyetemi tanulmányainak harmadik szemeszterétől kezdve, ahogyan levelezéséből tudjuk, Alexander átiratkozott az egyetem orvosi fakultására, de a levéltári adatokból látható, hogy ezután is folytatta filozófiai tanulmányait Zimmermann-nál: az 1869–1870-es téli szemeszterben szintén részt vett Zimmermann filozófiadiszkusszió-óráján (*Philosophisches Conversatorium*), valamint jelentkezett – amit aztán kihúzott – az etikai idealista magántanár Carl Sigmund Barach-Rapaport által meghirdetett *Geschichte und Kritik der Gottesbegriffe in den modernen Weltanschauungen* [Az istenfogalom története és kritikája a modern világnézetekben] órára (Ms. UA Wien, Nat. Med. Fak WS 1869/70). Az 1870-es nyári szemeszterben két orvosi és egy természettudományos tárgy mellé szintén felvette Zimmermann *Psychologie* [pszichológia] előadását (Ms. UA Wien, Nat. Med. Fak SS 1870). Az 1870/71-es téli szemeszterben szintén adatolható filozófiadiszkusszió-órája (*Philosophisches Conversatorium*; Ms. UA Wien, Nat. Med. Fak WS 1870/71).

Az Alexander saját beszámolójából kibontakozó képet tehát megerősítik és árnyalják egyetemi tárgyfelvételeinek objektív adatai. Ennek alapján valóban jelentős Zimmermann-hatásról beszélhetünk, aminek vizsgálata a magyar filozófiatörténet-írás feladata kell legyen.¹³ A korai fenomenológia és a korabeli magyar filozófia közti kapcsolattörténet szempontjából egy dolog teszi azonban Alexander bécsi egyetemjárását tragikussá: nem sokat kellett volna tovább maradnia Bécsben, hogy 1874. április 22-én meghallgathassa Franz Brentano szenzációszámba menő székfoglaló előadását (Brentano 1874), majd pedig elkezdhesse óráit látogatni. Ezen kontrafaktuális lehetőség felől nézve különösen értékes, hogy a magyar filozófiatörténet némileg későbbi generációjának már voltak olyan szereplői, akik esetén ténylegesen létrejött a személyes találkozás a korai fenomenológia vezető gondolkodóival.

¹³ Robert Zimmermann és hatása az utóbbi időben a magyar filozófiatörténet-írás érdeklődésének homlokterébe került (Zóka 2012; Mészáros 2014. 186 skk.). Jelen sorok szerzője a maga részéről Zimmermann szerepének hangsúlyozása mellett Zimmermann Bolzano-közvetítői tevékenységének feltételezése ellen foglalt állást (Varga 2013. 116 skk.; a kézirat leadása: 2012. június).

3. Privilegizált kapcsolatok a korai fenomenológia és a korabeli magyar filozófia között

3.1. Révész Géza és Franz Brentano

3.1.1. Révész helye a magyar filozófia- és tudománytörténet-írásban

Révész Géza (1878–1955) neve korántsem ismeretlen. Talán éppen azért, mert munkássága a pozitív tudományok, főként a pszichológia és a zenetudomány történetének részét alkotja – „[a] lélektan fejlődésének abban a korszakában élt és működött”, volt olvasható a *Magyar Tudomány*ban megjelent nekrológjában, „amelyben ez a tudomány szinte hősies erőfeszítéseket tett, hogy végleg kimozduljon a metafizikai spekulációk és fantasztikus elmélkedések holtpontjáról” (Kardos 1956. 264), az elmúlt évtizedek folytán számos tanulmány foglalkozott Révész biográfiájával és életművével, sőt még szövegkiadás-kötet is készült (Duijker 1955; Gábor 1984, 1991; Donáth 2007. kül. 147; Pléh 2009a, 2009b; Révész 1985); habár dedikált monográfia nem íródott életéről és munkásságáról (a különböző folyóiratokban megjelent szövegkiadások közül kiemelendő a filozófia- és kultúrtörténeti relevanciájú Révész 1981). A külföldi és hazai olvasóközönség arról is kellett értesülnön, hogy Brentano és Révész nemcsak érdemi levélkapcsolatban állt egymással, hanem személyesen is találkoztak. Erről számolt be Wilhelm Baumgartner a *Brentano Studien* című folyóiratnak a magyar filozófia és a Brentano-iskola kapcsolatával foglalkozó számában (Baumgartner 1994), melyhez egy Révésszel foglalkozó Brentano-szöveg kommentált kiadása is társult (Brentano 1994). Az alábbiakban ezzel az epizóddal szeretnék foglalkozni a korai fenomenológia és a korabeli magyar filozófia kapcsolattörténetének szempontjából – különösen, mivel Baumgartner elemzése kizárólag Brentano és Révész érzetpszichológiai nézeteire összpontosul és a kiadatlan levélanyaggal is csak meglepően röviden foglalkozik (az alábbiakban csak olyan részleteket idézek, melyek Baumgartnernél nem szerepelnek).

3.1.2. A kapcsolatfelvétel előtörténete: Révész peregrinációja

Milyen intellektuális előzményeket követően került sor erre a kapcsolatfelvételre és találkozásra? Ezt a kérdést azért is szükséges feltennünk, mert a Révész biográfiájával foglalkozó pszichológiatörténeti szakirodalom alig érinti intellektuális formálódásának kezdeteit és németországi peregrinációjának körülményeit, hanem érett szakmai karrierjére koncentrál. Bizonyos információkat már a nyomtatott forrásokból is megállapíthatunk: Amint Révész a Németországban megjelent filozófiai (avagy inkább, mint látni fogjuk, pszichológiai) doktori értekezéshez csatolt önéletrajzában (Révész 1905. 60 [számozatlan oldal])

is írja, 1878. december 9-én született Siófokon, és 1896 tavaszán érettségizett Budapesten. Az 1896–1897-es téli és az 1898-as nyári szemeszterek között Budapesten tanult jogot, ahol 1901-ben jogi szakvizsgát tett, majd 1902-ben jogi doktorátust szerzett. Már ezalatt egy-egy szemesztert töltött a berlini és a müncheni egyetemeken. A németországi egyetemjárásra vonatkozó publikált adattárak alapján pontosítható, hogy Révész az 1899–1900-as téli szemesztert töltötte Berlinben, ahová visszatért jogi doktorátusa megszerzése után az 1903–1904-es téli szemeszterben (Szögi 2001. 129). Révész maga említi meg, hogy Berlinben többek között Friedrich Paulsen, egy egész filozófusgeneráció tanárának és Carl Stumpf, Brentano legkorábbi tanítványának óráit látogatta. Az 1900-as tavaszi szemesztert Révész a müncheni egyetemen töltötte (Szögi 2001. 447). Révész müncheni tanárait is felsorolja, azonban fontos helyesbíteniünk egy elterjedt tévedést (melynek forrása talán Csillagné Gál Judit bevezető tanulmánya: Révész 1985. 10):¹⁴ Révész Münchenben „Brentanó”-nál tanult (Révész 1905. 60 [számolatlan oldal]), ez azonban nem lehet Franz Brentano, aki soha nem tanított – csak tanult 1863-ban (lásd Baumgartner – Burkard 1990. 21) – Münchenben, és 1895 után már önkéntes száműzetésbe is vonult az akadémiai világból, hanem Franz Brentano testvére, a közgazdász Lujo (Ludwig Joseph) Brentano, aki 1891 és 1914 között volt professzor a müncheni egyetemen.¹⁵ Révész az 1904-es nyári szemeszterben – tehát tulajdonképpen második berlini tartózkodása után, még ha ezt a doktorihoz csatolt életrajz nem is teszi teljesen nyilvánvalóvá – iratkozott be a göttingeni egyetemre (Szögi 2001. 245), ahol a doktorihoz csatolt önéletrajza szerint négy félévet töltött, és az 1905. augusztus 5-én Georg Elias Müller felvezetésével tartott szóbeli vizsgát követően szerezte meg a bölcsész-doktori fokozatot.

Révész kéziratos hagyatéka alapján peregrinációja során a következő filozófiai releváns előadásokra jelentkezett:

München, 1900 nyári szemeszter:¹⁶

Erkenntnistheorie [ismeretelmélet]: H[ans] Cornelius [kihúзва]

Philosophische Uebung[en] [filozófiai gyakorlatok]: [Georg] v[on] Hertling¹⁷

Uebungen im psychologisch[en] Seminar [gyakorlatok a pszichológiai szemináriumban]: [Theodor] Lipps

¹⁴ Gábor Éva (1991. 25) szerint Révész Göttingenben tanult Franz Brentanónál.

¹⁵ Lujo Brentano müncheni professzori működésének pontos adatait lásd: Bosl 1983. 93.

¹⁶ Ms. MTAK 5549/3.

¹⁷ Érdemes megjegyezni, hogy Hertling még Würzburgban Franz Brentano tanítványa volt, és rokoni viszonyban is állt a Brentano családdal.

Saatswissenschaftliches Seminar [államelméleti szeminárium]: [Lujó] Brentano

Nationaloeconomie als Wiss[enschaft] [nemzetgazdaságtan mint tudomány]: [Lujó] Brentano

Berlin, 1903–1904 téli szemeszter:¹⁸

Über Willenshandlung [az akaratlagos cselekvésről]: F[riedrich] Schuhmann¹⁹

Übungen im psych[ologischen] Institut [gyakorlatok a pszichológiai intézetben]: [Carl] Stumpf (mindkét aláírás hiányzik)

Physiologie d[er] Gesichtsempfindungen [a látási érzetek fiziológiája]: W[illibald] Nagel

Einführung in die Methoden sinnesphys[iologischer] Untersuchungen [bevezetés az érzetfiziológiai vizsgálatok módszereibe]: W[illibald] Nagel

Anatom[ie] u[nd] physiologische Grundlage der Psychologie [a pszichológia anatómiai és fiziológiai alapjai]: [Karl Ludolf] Schaefer²⁰

Übungen im psych[ologischen] Institut [gyakorlatok a pszichológiai intézetben]: F[riedrich] Schuhmann

Selbstständige Arbeiten im Sinnesphysiologischen Institut [önálló munka az érzetfiziológiai intézetben]: W[illibald] Nagel (mindkét aláírás hiányzik)

Göttingen:²¹

1903. nyári szemeszter

Einführung in die psychophys[schen] Methodik [bevezetés a pszichofizikai módszerbe]: G[eorg] E[lias] Müller

Naturphilosophie [természetfilozófia]: G[eorg] E[lias] Müller

Experimentelle psychologische Arbeiten [kísérleti pszichológiai munkák]: G. E. Müller

Experimentelle Pädagogik [kísérleti pedagógia]: N[arziß] Ach

1904. nyári szemeszter

Exper[imentelle] psychol[ogische] Arbeiten [kísérleti pszichológiai munkák]: G[eorg] E[lias] Müller

Über das Gedächtnis [az emlékezetről]: G[eorg] E[lias] Müller

Deutsche und ausserdeutsche Philosophie [német és nem-német filozófia]: [Julius] Baumann

¹⁸ Ms. 5549/1. A „K. M. Tudományegyetemi Bölcsészeti Iroda” felülbélyegzésével.

¹⁹ Az azonosításhoz lásd: Gerhard–Mehring–Rindert 1999. 172.

²⁰ Az azonosításhoz lásd szintén: Gerhard–Mehring–Rindert 1999. 172.

²¹ Ms. MTAK 5549/2. A „K. M. Tudományegyetemi Bölcsészeti Iroda” felülbélyegzésével.

Übungen über Locke [Locke-gyakorlatok]: [Edmund] Husserl [mindkét aláírás hiányzik]

1904/1905. téli szemeszter

Über die Verschiedenheit dichterischer u[nd] wissenschaftl[icher] Weltans[chauungen] etc. [a költői és a tudományos világnézetek különbözőségéről etc.]: [Julius] Baumann

Gesch[ichte] der Religionsphilosophie [a vallásfilozófia története]: [David] Peipers [teljesítési aláírás hiányzik]

1905. nyári szemeszter

Experimentelle Übungen [kísérleti gyakorlatok]: G[eorg] E[elias] Müller

Révész nemcsak szó szerint *nem* volt az első magyar diák, akinek indexében Husserl aláírása szerepelt, hanem konzekvensen a formálódó fenomenológiától távol álló tanároknál, Husserl egyetemi konkurensainél tanult. Ez talán a korabeli német egyetemi viszonyok közelebbi ismerete nélkül nem látszik, de Narziß Ach volt az, akinek 1904-es marburgi habilitációja kiélezte azt a feszültséget (Sieg 1994. 358 skk.), amely néhány évvel később – éppen a később Révész-kontextusában felbukkanó Erich Jaesch 1912-es kinevezésével – a pszichologizmusvita tudománypolitikai csúcspontját jelentő petíciót – köztük Husserl aláírásával – kiobbantotta (a petícióról lásd: Kusch 1995. 186 skk.). Georg Elias Müller és Julius Baumann pedig a göttingeni professzori kar azon tagjai közé tartoztak, akik Husserl göttingeni rendes egyetemi tanári előléptetését próbálták gátolni (vö. pl. Husserl 1994. 5. köt., 99).

Már Révész doktorija (Révész 1905) is a filozófiától különböző, pozitív szaktudományos normákat tükrözi, hiszen két különálló részből épül fel (már a cím is két osztatú), melyeket később tanulmányként is publikált (Révész 1906a, 1906b) egy olyan folyóiratban, amely éppen abban az évben vette fel a *Zeitschrift für Psychologie* nevet (ezek egyikét Révész egyben magyarul is részletesen előadta és megjelentette: Révész 1906d). Nem szükséges azonban ilyen közvetett jeleket keressünk annak megállapítására, hogyan viszonyult Révész már ezekben az években a filozófia és az emancipálódó pszichológia feszülgetjes kapcsolatához, hiszen egészen egyértelműen fogalmazott egy 1906-ban a magyar közönség számára írott tudósításban: „Az experimentális pszichológia mai állása külön erőket kíván meg. A kísérletek elrendezése bizonyos előtanulmányokat tételez fel, melyeket tiszta filozófiai problémákkal foglalkozó tudósoktól megkívánni nem lehet” (Révész 1906c. 141).

3.1.3. Révész és Brentano közvetlen levél- és személyes kapcsolata

Az, hogy Révész nem tanult Franz Brentanónál (sőt talán Stumpfnál sem), az első kapcsolatfelvevő levél hangneméből is látható (Baumgartner 1994. 26), amire Brentano egy személyes ismeretségre szintén nem utaló megfogalmazású választ ad. Baumgartner (27) ezt csak kivonatossan idézi (részben jelöletlen kihagyásokkal), pedig fontos, hogy Brentano azonnal megjegyzi, „[a]mellett, ami közös számunkra az eredményekben, van olyan is, ami megkülönböztet bennünket. Ezek közül néhány ellentmondásmentes módon egyesíthető [egy-más] kiegészítéseként, más azonban eleinte [egymásnak] ellentmondó marad.”²² Megjelennek azok a problémák is – Brentano sikertelen küzdelme a tudományos elismerésért, nézeteinek változékonysága és az írásbeli rögzítés problémái –, melyek a tanítványi kör és az utókor számára szinte a lehetetlennel tették határossá Brentano adekvát recepcióját: „Remélem, hogy a többszörös [érzet]minőség-felfogással szorosan összefüggő tanom az [érzet]intenzitásról előbb vagy utóbb általános elismerést vív ki. Azt követően is, amit a müncheni pszichológiai kongresszuson és az »Új vizsgálatok az érzetpszichológiáról«-ban az intenzitásról mondtam, kutatásokat végeztem és azokat egy értekezésben rögzítettem, amely azonban – mint sok más, amit írtam – még nem jelent meg. Pilla-natnyilag egészen más kérdésekkel foglalatokodom, melyek a teljes figyelme-met igénybe veszik.” Még Stumpf is, írja Brentano a levél utóiratában Révész egy Brentano nézeteinek publikációira vonatkozó kérdésére válaszolva, „aki egykor a tanítványom volt, és mindig baráti viszonyt tartott fenn velem, még ő is főként szóbeli közlésekből tudott erről. Ha a tant már korábban részletesen írásban bemutattam volna [...]” – kezd Brentano egy kontrafaktuális kondicionálist, amely Brentano perfekcionizmusa és a kritikai Brentano-összkiadás máig tartó hiánya (vö. Binder 2012.) miatt ma is ugyanúgy realizálatlan marad.

A kezdet nehézségei ellenére összetett levélváltás bontakozott ki Brentano és Révész, valamint feleségeik között, és a kapcsolat intenzitását jól jellemzi Brentano özvegyének két hónappal Brentano halála (1917. márc. 17.) után keltezett gyászkeretes levele: „Amint április 15-én kézhez vettem két oly’ résztvevő és szívélyes levelét, azonnal meg szerettem volna azokat köszönni, s most már majdnem három hét telt el azóta. Ön ezt meg fogja nekem bocsátani, hiszen meg fogja érteni, hogy a kedélyem még nem talált vissza egyensúlyába. Igen, olyan volt ez, mint egy kemény csapás, ami mindannyiunkat váratlanul ér. Még minden olyan nekem, mint egy álom, amelyből fel kellene ébredjek, hogy kedves férjemet az ő világtalan szemeivel kézen fogva vezethessem tovább, úgy, mint korábban” (Ms. MTAK 2392/51; 1917. máj. 6.).

²² Ms. MTAK 2392/52 (1912. okt. 29.) – amennyiben másként nem jelölöm, minden levél kézírásos (nem Brentano kézírásában, aki ekkor már diktálásra szorult).

A korai fenomenológia története szempontjából figyelemre méltó, hogy a beszélgetés témái között milyen gyorsasággal merült fel Brentano akadémiai marginalizáltsága és ebből eredő személyes megkeseredettsége, ami tanítványi körének struktúrájára is visszahatott. Brentano már második levele felütésében megjegyzi, „Az a figyelem, amit Ön munkáimnak szentel és az a megértő mód, ahogyan Ön bizonyos [Révész számára] új [brentanói] gondolatokat értékelni tud, igencsak különbözik a Németországban még teljesen általános előítéletes semmibevételtől. Az írásokat vagy egyáltalán nem tartották olvasásra méltónak, vagy azt gondolták, hogy a cáfolat helyett a hallgatólagos elutasítás is megteszi” (Ms. MTAK 2392/53; 1913. ápr. 11.). A korábban professzori posztot betöltő, de 1880-ban katedráját elvesztő és 1895-ben még bécsi magántanári állásáról is lemondó Brentano mintha egyáltalán nem venné figyelembe azt a műfaji különbséget, ami a tudományos diskurzus, illetve az idős professzorok kegyeit kereső fiatalok írásmódja között húzódik. Brentano annak ellenére lelkesedik Révész iránt, hogy még nem volt alkalma „elegendően elmélyedni az Ön [Révész] írásaiban. Ezt az élvezetet későbbre kell tartogassam” (uo.). Brentano lelkesedése – Révész szerencséjére – annak hatására sem csökkent, hogy Brentano befejezte azok olvasását. „Szívből gratulálok Önnek a szép munkához, és örülök, hogy néhány fontos igazságot, melyeket már 1905-ben bemutattam és megalapoztam a római pszichológiai kongresszuson – s melyeket csak kevesen ismertek el –, új megfigyelések és mérlegelések látszanak alátámasztani” (Ms. MTAK 2392/54; 1913. jún. 23). Ez a Brentanóra jellemző elfogadási mód vezetett aztán a személyes meghíváshoz (Baumgartner 1994. 34–35), amely alkalmat a fiatal Révész olyannyira nem akart elszalasztani, hogy Brentano 1913. június 29-én kelt levelezőlapján fejezte ki örömét a fölött „a szívélyes mód” fölött, ahogyan „Ön a meghívásomat elfogadja” (Ms. MTAK 5550/625).

A levélváltás következő darabja már a sikeres látogatás benyomásai megerősítésének szentelt (Ms. MTAK 2392/55; 1913. júl. 25). Brentano megkezdi Révész bevezetését megmaradt ortodox tanítványainak közösségébe: elküldi Révész könyvét Anton Marty prágai és Franz Hillebrand innsbrucki professzoroknak. Brentano biztos abban, hogy tanítványai Révést pozitívan fogadják, hiszen „a mű ugyanúgy mentes a legtöbb mai kísérleti pszichológus alantas iparomster-stílusától, mint az önkényes spekulációktól” (uo.). Brentano már ebben a levelében felvetette annak lehetőségét, hogy Révész Innsbruckban kapjon professzúrát – miközben már ekkor a nacionalista érzékenységeket mérlegelte –, a következő levelében azonban, melyben egyszersmind egy újabb látogatás részleteit is egyeztetik, így ír: „Azt, hogy Hillebrand professzor őszintén érdeklődik Ön iránt, a legvilágosabban mutatja a legutolsó levele. Különösen jellemző volt Hillebrand érdeklődése aziránt, hogy Ön mennyire adekvátan használja szóban a német nyelvet, amelyhez azt a megjegyzést fűzte, én bizonyára meg fogom érteni, hogy miért teszi fel ezt a kérdést” (Ms. MTAK 2392/56; 1913. okt. 3.). A levélváltásban már többször felbukkant elfojtott feszültség szem-

pontjából, ami Brentano filozófiafogalma és Révész szaktudományos kísérleti pszichológus-identitása között húzódik, tanulságos az, ahogyan Brentano a következő levélben Révész érdemeit dicsérve a *filozófia* számára remél érdemeket (Ms. MTAK 2392/57; 1913. okt. 22.). Ugyanebben a levélben válaszolja meg Brentano a Paulerre vonatkozó, a jelen tanulmány elején idézett kérdést. Egy az év végén kelt levél jól mutatja, hogy sorolt be Révész – legalábbis Brentano elképzeléseiben – a tanítványi sor végére: Ha Hillebrand meghívást kap Prágába, akkor Révész átveheti az innsbrucki állást, ha pedig a Prágában lévő Oskar Kraus megkapja a professzori kinevezést, Révész jó eséllyel számításba jöhet, hiszen a prágaiak kifejezetten kísérleti pszichológust keresnek. (Ami azt is jelenti, tegyük hozzá, hogy sem a Brentano-tanítvány Kraus, sem Brentano második legkorábbi tanítványa, Marty nem számítanak annak.) Ugyanezen levél tanúskodik arról is, hogy Hillebrand a nyelvi kompetenciára vonatkozó kérdése mögött etnikai érzékenységek rejlenek: vajon Révész „az ultranacionalista magyarok” közé tartozik-e? (Ms. MTAK 2392/60; 1913. dec. 7.). Ami Révész karrieropcióit illeti, az első lehetőség egyre kevésbé tűnik reálisnak (vö. Ms. MTAK 2392/61; 1913. dec. 13.), viszont Brentano közben Révész jelentkezési anyagát Martynak továbbította Prágába, és próbált kapcsolatot keresni a miniszterhez, azt azonban ellenzi, hogy Révész Németországban – a Brentano-iskola felségterületén kívül – próbálkozzon (Vö. Ms. MTAK 2392/62; 1914. jan. 6.). Hirtelen arra is rádöbben Brentano, hogy, tekintettel Révész „növekvő tanítványi körére” a pesti egyetemen, „amely egész Magyarország számára jelentőségre tehetne szert”, nem akarja „a felelősséget magára venni, hogy Önt elcsalogassam egy olyan pozícióból, ahol Ön talán különösen termékeny lehet és ahol senki sem kínálkozik az Ön helyettesítésére” (ugyanott). A prágai helyzet „különösen komplikált”, tudósítja Révészt következő levelében Brentano, mivel a „filozófiailag tudatlan” prágaiak Ernst Machot és – feltehetőleg: – Wilhelm Ostwaldot akarják. Ez ismét csak jól példázza a Brentano-iskola helyzetét a tényleges kísérleti természettudomány (Wilhelm Ostwald 1909-ben megkapta a kémiai Nobel-díjat) és az ekkor éppen „szerep-purifikáción” (vö. Kusch 1995. 157 skk.) átmenő német filozófia közti senkiföldjén, illetve felveti az a kényelmetlen kérdést, hogy Révész valóban ott helyezendő-e el, ahová őt Brentano tenni gondolta. Brentano ismét hozzáteszi, hogy a „nemzeti érdekek” kizárttá teszik egy magyar meghívását (Ms. MTAK 2392/63; 1914. jan. 18). Brentano ezután is folytatja tudománypolitikai erőfeszítéseit, miközben, írja, „Prágában különösen nagy a nacionalista szűkkeblűség” (Ms. MTAK 2392/64; 1914. márc. 19.). Azt, hogy a prágai álláskeresés sikertelenségét nem lehet pusztán externális faktoroknak – különösen nem valamiféle feltételezett nacionalizmusnak – tulajdonítani, mi sem bizonyítja jobban, mint Brentano egy későbbi levelének megjegyzése, miszerint a Révész előtt nyitva álló további utak egyike „az lenne, hogy Ön a pszichológiától különböző területen is kitűnik íróként, s ezáltal elesnek az Ön ellenségeinek érvei”. Brentano bízik abban, írja ott, hogy egy

személyes találkozás alkalmával meg tudja győzni Révész, „hogy az egzaktitás feladása nélkül célba lehet venni a kísérleti pszichológia kérdéseinél sokkalta emelkedettebb kérdéseket” (Ms. MTAK 2392/67; 1914. máj. 20.).

3.1.4. Révész és Brentano végleges szerepszétválása a Nagy Háború idején

A háború nem hagyta érintetlenül a barátságot, s kommunikációs nehézségek is felléptek a levélváltásban.²³ Brentano Olaszország hadba lépése után a semleges Svájcba távozott,²⁴ ahonnan látnoki tehetséggel írta: „Az ókori történelemben keresve ezen félelmetes háború analógiáját, leginkább a peloponnészoszi háború tűnik analógiát mutatni. Az akkori Hellász helyére Európa, az akkori Európa helyére az egész világ lép. 27 évig tartott akkoriban a háború, a szerencse forgandónak bizonyult, a vége szomorú volt. Egy teljes kiengesztelődés sohasem következett be, és Görögország sohasem tért magához teljesen. Egy olyan mintánk van tehát, ami sok rosszat sejtet” (Ms. MTAK 5550/624; 1915. okt. 17.). Brentano számára reményt, amint egyik későbbi levelében írta, csak az adhatott, „ha a nemzetek testvérré válásának eszméje győzelmet arat a kicsinyes nacionalizmus felett. Milyen messze vagyunk ma ettől!” (Ms. MTAK 2392/77; a levelezőlap postabélyegezője 1915. jún. 30.)

Az Európa kulturális és tudományos hálózatainak szövetében sokáig nem gyógyuló sebeket okozó Nagy Háború filozófiai metamorfózisok egész sorát is elindította az érintetteknek. Révész a háború idején a Fővárosi Pedagógiai Szeminárium pszichológiai laboratóriumának vezetője volt (lásd Kiss 1984. 60–61), majd a Tanácsköztársaság idején végzett *tudományos* szerepvállalása következtében (Gábor 1991. 26–27) emigrációra kényszerül, végül pedig Hollandiában fut be tudományos karriert. Egyébként Brentano maga is – habár a tizenkilencedik század végi német ajkú professzori elit egy részének társadalmi kérdésekben jellegzetes távolságtartó módján – így nyilatkozott a vágyott békéről, amely csak „egész Európa politikai újjászületésében jöhet el”: „Az embernek nem kell szocialistának lennie ahhoz, hogy lelkesedjen egy bizonyos internacionalista egységért, és hogy higgyen abban, hogy a kicsiny svájci szövetség [*Bund*], melynek talaján mi most menedéket találtunk, a mintakép kell

²³ Vö. Emilie Brentano kapcsolatkereső levelét Révész-Alexander Magdához (1914. okt. 10., Ms. MTAK 5552/444).

²⁴ „A dátum mutatja Önnek – írta Brentano Révésznek –, hogy Olaszországot elcseréltük Svájcra. Olaszországban egy valódi terrorizmus uralkodik. Tudják, hogy a nép nem akarja a háborút, és félnek minden szabad véleménynyilvánítástól. Ha vereségre kerülne sor, valószínű egy forradalom kitörése” (Ms. MTAK 2392/76, a levelezőlap postabélyegezője: 1915. máj. 25.). A levelezőlapon – ellentétben korábbi és későbbi lapokkal (lásd viszont Ms. MTAK 2392/80) – a „Felülvizsgálva [...] Budapest” bélyegző látható.

legyen az összes európai nép tágabb szövetkezésének [*Bündnis*]” (Ms. MTAK 2393/78; 1915. aug. 3.). A háború addig elképzelhetetlen mértékű vérvesztésének személyes tragédiái természetesen a filozófusokat sem kímélték: Brentano ugyanebben a levélben kondoleált Révésznek „az Önnel baráti viszonyban lévő [Emil] Lask professzor halálához. Mily’ más veszteségeket panasznak már a német egyetemek! Remélhetőleg [Erich] Jaensch nem hivatott arra, hogy áldozatul essen a háborúnak.”²⁵ Az egyik oka, ami miatt Brentano eleve Olaszországba költözött, éppen az volt, hogy fia Ausztriában ne legyen hadköteles (vö. Baumgartner–Burkard 1990. 32), azonban, írja, „unokaöccsök egész sorát látom a háborúban részt venni, és egyesek, miközben az egyik oldalon, mások, miközben a másik oldalon állnak, szerencsére meg vannak győződve ügyük igazságosságáról” (ugyanott). Alig telt el egy év, amikor a kiterjedt rokonsággal rendelkező Brentano már ezt írta Révésznek: „Éppen most siratjuk egy unokaöcs elvesztését, aki alig került a frontra, máris elesett az olasz rablóbandák elleni harcban. Feleségem megözvegyült [női] testvérének egyetlen fia volt. Húszéves volt, tele tehetséggel és életerővel, akin az anya és a két nővér egész reménysége nyugodott egy szép jövőre” (Ms. MTAK 2392/81; 1916. jún. 21.). Brentano egy filozófus tanítványát is hasonló csapás érte: „Nemrég érkezett egy levél Husserl-től, aki egy reményteljes fiút vesztett el a háborúban. Husserl a filozófiájában az utóbbi időben egészen szem elől veszttette a legemelkedettebb kérdéseket [*die erhabensten Fragen*]. Ez a [vesztés] megéri őt, a legnagyobb érdeklődéssel várja egy munka megjelentetését, melyben én ezekkel a kérdésekkel foglalkozom, mivelhogy jól érzékeli, csak ebből jöhet fény és vigasztalás annak, aki szükségét szenved.”²⁶ Husserl említett levele nem maradt fenn, ami Brentano beszámolóját megerősíthetné vagy alátámaszthatná, de Brentano a halálhírről értesülve 1916. április 6-án ezt írta Husserlnek: „A mi időnk gazdag szenvedésben, és meggyőző erővel beszél az e világi élet semmisségéről, ha az nem egy túlvilági alátámasztását szolgálja” (Husserl 1994. 1. kötet, 55). A Brentano–Révész-levélváltás korábbi darabjai mindenesetre szintén alátámasztják, hogy Brentano, akinek folyamatos filozófiai alapmeggyőződése volt a racionalis teizmus, a háború hatására egyértelműen a filozófia ilyen értelmezése mellett tette le voksát: „Már néhány hónapja elővettem Boëthius írását *A filozófia vigasztalásáról*, és bátorságot merítettem példájából. Sokan vannak, akiket a szenvedés túlcsoordulása, ami szemük elé tárul, megzavar az Istenbe és az isteni gondviselésbe [vetett hitükben], én azonban semmi ilyen kétségre nem érzek kísértést” (Ms. MTAK 2392/79; 1915. dec. 7.). Az „emelkedettebb kérdések”

²⁵ Ugyanott. Emil Lask 1915. máj. 26-án esett a galíciai fronton. Jaensch túlélte a háborút, és már az 1920-as évektől kezdve radikalizálódott (Tilitzki 2002. 1. köt. 55. skk), majd pedig egyértelműen hitet tett a nemzetiszocializmus mellett.

²⁶ Ugyanott. Husserl fia, Wolfgang 1916. márc. 8-án esett el Verdunnél.

ilyen átértelmezésével véglegessé vált a filozófus és a kísérleti pszichológus – minden tudománypolitikai szövetségkeresés ellenére rejtetten mindig is jelen lévő – szerepszétválása Révész és Brentano viszonyában.

3.2. *Enyvvári Jenő és a göttingeni fenomenológia*

3.2.1. Enyvvári biográfiája és historiográfiája

A korabeli folyóiratokat lapozgatva még egy (a korabeli értelemben) filozófus szerzőre akadhatunk, aki – Révészhez hasonlóan (vö. Révész 1906c; 1906d) – a magas presztízsű „Göttingen” affiliációt tüntetett fel neve után: Enyvvári Jenő (lásd: Enyvvári 1909b. 411, valamint még: 1910a. 105). Enyvvári (1884–1959) neve már a magyar filozófiatörténet ideológiamentes modern feldolgozásában úttörő szerepet vállaló Hanák Tibor könyvének előszavában is szerepelt mint azok egyike, „akiket eddig nem vett tekintetbe a marxista filozófiai irodalom”, s akiknek Hanák „méltaatást” kíván juttatni.²⁷ Ehhez képest Hanák könyvében Enyvvárinak egy fél oldal sem jutott,²⁸ és a helyzet, sajnos, azóta sem változott. Hasonlóan csak az alapvető életrajzi adatokra és műcímekre szorítkozva foglalkozik vele Hell–Lendvai–Percz 2001, kiegészítve az Enyvvári modern megítélését jellemző értékeléssel: „kiemelkedő tájékozottságot eláruló, ám a közvetlen recepciót csak ritkán meghaladó tanulmányaiban előbb Husserl tiszta logikáját, utóbb fenomenológiáját népszerűsíti” (102). Kiemelendő Mezei Balázs irányadó jelentőségű angol nyelvű lexikonszócikke a magyar fenomenológiáról, amely a terjedelmi korlátokon belül érdemi módon foglalkozik Enyvvári munkásságával (Mezei 1997. 321–322), a késői írásokra helyezve a hangsúlyt.

Enyvvári korai életrajzát illetően a legbiztosabb forrás a részben szerzői adatközlésen alapuló Gulyás (1990. 438–439), amely szerint Enyvvári 1844. április 19-én született Budapesten, egyetemi tanulmányait Budapesten és Göttingenben végezte. 1905 óta szolgál a Fővárosi Könyvtár (a mai Szabó Ervin Könyvtár elődje) kötelékében, amelynek 1927 és 1945 között – valójában csak a német megszállást követően, 1944. október 19-én bekövetkezett kényszernyugdíjazásáig (vö. Katsányi 2004. 345) – igazgatója volt. Katsányi Sándor könyvtártörténeti munkájából megtudható, hogy Enyvvári 1905-ben Szabó Ervin javaslata alapján került a könyvtárba (Katsányi 2004. 69–70), aki a *Husadik Század* révén ismert Enyvvári karrierjét az ideológiai nézetazonosság okán támogatta (82–83, vö. pl. Enyvvári 1904; 1906), és Enyvvári igazgatóságának idejére esik a könyvtár második fénykora; azonban Enyvvári filozófus pályafutásával Kat-

²⁷ Hanák 1981. 6. Hanák jelentőségének értékeléséhez lásd: Percz 2009. 159–168.

²⁸ Hanák 1981. 133–134. A helyzet nem változott a második kiadásban sem: Hanák 1993. 159.

sányi sajnos ismét csak lexikonszócikk-mélységben foglalkozik (vö. 70, 278). Az *Új magyar életrajzi lexikon* adatai szerint Enyvvári 1905-ben a budapesti királyi tudományegyetemen „bölcsezdoktori oklevelet szerzett” (Markó 2001. 366), amelynek nyomát más független biográfiai forrásokban nem sikerült fel-lelnem. A filozófiai relevanciájú adatok nyomtatott források alapján annyiban pontosíthatók, hogy Enyvvári az említett peregrinációs adattár tanúsága szerint az 1909–1910-es téli szemesztert töltötte a göttingeni egyetemen (Szögi 2001. 247). Enyvvári korabeli filozófiai elismertségét egyébként jól tükrözi, hogy Enyvvárit 1915-ben nem kisebb nevek, mint Pauer Imre és Alexander Bernát ajánlottak az MTA levelező tagjának (!), az alábbi laudációval: „1904-től mostanáig kiváló szorgalommal és megfelelő eredménnyel dolgozik a philosophiai tudományok terén, mint ezt dolgozatainak alábbi [1,5 oldalt kitevő] jegyzéke bizonyítja” (Anonim 1915. 5). Már ezen a ponton megállapíthatjuk, hogy Enyvvári a korai fenomenológia és a korabeli magyar filozófia kapcsolattörténete szempontjából centrális jelentőségűnek tűnik.

3.2.2. Enyvvári, Palágyi és Husserl

Enyvvári imént említett, kétrészes cikke (1909a; 1909b.) azért rendkívül érdekes a magyar filozófia történetének szempontjából, mivel közvetlenül kapcsolódik az előző részben (3.1.) már érintett pszichologizmusvitához, ráadásul direkt polémiát folytat a századforduló sokkal nagyobb hazai és nemzetközi láthatóságú filozófusával, Palágyi Menyhérttel (külföldön használt névváltozata alapján: Melchior Palagyival). Palágyi már befutott természettudós volt, amikor 1900 és 1903 között Németországban tartózkodva két német nyelvű könyvecskét jelentetett meg a századforduló hirtelen jött Bolzano-reneszánszához kapcsolódva (Palágyi 1902a; 1902b).²⁹ Palágyi ezek egyikében Husserlt nem csak a „pszichologista álláspont a formalizmus ellentétes álláspontjába történő metamorfózis” „szimptomatikus példájának” tartotta (Palágyi 1902a. 9), hanem egyenes Bolzano eszméinek plagizálásával vádolta meg (lásd pl. 16). Husserl a következő évben megsemmisítő hangvételű ellen-kritikával válaszolt,³⁰ ami egyébként a neokantiánus Alois Riehl, Husserl közeli barátjának és korábbi kollégá-

²⁹ Megjegyzendő, hogy Palágyi ezen könyve motiválhatta Johannes Daubert híres, 1902 júliusában tartott előadását (Smid 1985. 269), ami a müncheni pszichológus, Theodor Lipps tanítványainak Göttingbe áramlásához vezetett; s ezáltal bizonyos értelemben Palágyi kritikája is okozati szereplőként működött a Fenomenológiai Mozgalom létrejöttében.

³⁰ Eredeti megjelenés: Husserl 1903; kritikai kiadás: Husserl 1979. 152–161. Husserl ezen írása immár magyarul is olvasható jelen sorok szerzőjének fordításában: Husserl 2011. 45–55.

jának tetszését is elnyerte, aki Palágyi kritikáját egy „hírnévre áhító magyar arcátlanságá”-nak nevezte (Husserl 1994. 5. kötet. 198). Hasonlóan vélekedett 1903 májusában Husserlhez írott levelében Goswin K. Uphues, a pszichologizmusvitában is részt vevő kevéssé ismert panteista filozófus (egyébként szintén Husserl korábbi hallei kollégája), aki Palágyi kritikáját „felszínes[nek] és neveletlen[nek]”, Husserl válaszát pedig „ragyogó[nak]” tartotta.³¹ Érdemes hozzátenni, hogy a Husserl-kutatásban a Palágyi-recenzió a *Logikai vizsgálódások* két kiadása közti periódus gondolati fejlődésének egyik kulcsszövegeként jelenik, és a bevett nézetet a következőképp foglalja össze például Dermot Moran a *Logikai vizsgálódások* angol fordításának új kiadásához írt bevezetőjében: Husserl „első nyilvános lehetősége” a „fenomenológia [...] és a deskriptív pszichológia közti distinkció tisztázására” a Palágyi-recenzióban jött el, „ahol Husserl világossá tette, hogy az ő idealitás-fogalma Hermann Lotzétól származik, s hogy ő [Husserl] nem ellenzi a fogalmak pszichológiai magyarázatát, hanem csak a fogalmak ilyen magyarázatokra történő alapozását”.³²

Fontos látni azonban, hogy Palágyi egyértelmű pozitív előjellel szerepel a magyar filozófia történetében. Ez nemcsak abban jelenik meg, hogy a magyar filozófia történetének átfogó bemutatásai paradigmától függetlenül jelentős terjedelmet szánnak Palágyi ismertetésének (lásd Sándor 1973. 292–305; Hának 1981. 174–179; Hell–Lendvai–Perecz 2000. 53–61), hanem Palágyinak a magyar filozófia több értékelő összefoglalásában is centrális szerep jut. Nyíri Kristóf már korán „kitűnő” szerzőnek tartotta Palágyit, mégpedig a Bolzano-elemzés kontextusában (Nyíri 1980. 117), később pedig kitüntetett szerepet juttat neki a magyar filozófia sajátos szociologizáló beállítódásának előfutáraként.³³ Ennek megfelelően Enyvvári fenti idézett munkássága Nyíri számára az „egyszerű átvétel [*einfache Übernahme*]” esete egy „merőben fantáziátlan Husserl-követő” részéről, aki „a husserli írások egyszerű reprodukcióját, illetve összefoglalását nyújtja” (Nyíri 1994. 16). Husserl Palágyi-ellenkritikája pedig pusztán „egy igazán elnagyolt ismertetése” Palágyi könyvének (23, 16. l.). Ezzel szemben Palágyi „a mélyebb hatástörténet”-hez tartozik (17) és Husserl-kritikája „egészen nyilvánvalóan megelőzi saját korát” (18). Egy tekintetben Palágyi még „Wittgenstein-en is túlmegy, amennyiben a logika introspektív

³¹ Husserl 1994. 6. kötet. 447. Uphues nézeteihez lásd: Eisler 1912. 776–778.

³² Husserl 2001. 1. kötet, xxxiv. Saját álláspontomat lásd: Varga 2009. 234–235, illetve: Husserl 2011. 45–46.

³³ Ezt a szociologizáló beállítódást Nyíri egyik írásában a következőképpen határozza meg: olyan beállítódás, „amely értelmében a filozófiai fogalmakat nem feltételezett belső logikájukban, hanem alapvetően mint a társadalmi folyamatok tényezőit kell vizsgálni” (Nyíri 1994. 15). Nyíri koncepciójához lásd még: Demeter 2004. 3. skk., valamint Neumer 2013. kül. 317. skk. Palágyi jelentőségéhez Nyíri felfogásában pedig lásd még: Nyíri 1999.

megalapozását, nevezetesen a fogalom és ítélet arisztotelészi megkülönböztetését, az írott nyelv jelenségére vezeti vissza” (uo.). Hasonlóan kiemelt szerep jut Palágyinak Demeter Tamás magyar filozófia főáramáról alkotott „nagy narratívá”-jában (Zuh 2013. 53, 55) is: „Palágyi álláspontja megelőlegezi az antipszichologista gondolkodási stílus egy későbbi, nem platonizáló fejleményét, jelesül a lingvisztikai-behaviorisztikus antipszichologizmus wittgensteini, ryle-i és sellarsi modelljét” (Demeter 2011. 44). Ennél fontosabb azonban Demeter narratívája számára, hogy – nemplatonista antipszichologizmusa, a „szimbólummanipuláció” (46), konkrétan az írásbeliség és csendes olvasás jelentősége iránti érzékenysége és mindezek alapján az „elme szocializált fogalma” (54) révén – „Palágyi sokban megelőlegezi azt a filozófiai beállítódást, melyet joggal tekinthetünk a közép-európai és benne a magyar filozófiai hagyomány egyik legjellegzetesebb eredményének” (55).

Azt gondolom, két meglátást fogalmazhatunk meg a Palágyi munkásságával és a Palágyi–Enyvvári- vitával kapcsolatos vélemények ilyen mértékben eltérő volta kapcsán. Egyrészt ekkora diszkrepanciát nem okozhat valamiféle feltételezett hibás értelmezői teljesítmény, hanem csak a filozófia mibenlétére vonatkozó nézetek legitim különbsége, melyekhez a történetírói narratívaképző elv megválasztásának szintén megkérdőjelezhetetlen legitim különbségei társulnak. Ezt persze akként is megfogalmazhatjuk, hogy egy a fenomenológiai hagyomány mentén orientálódó történetírás számára Enyvvári hallatlanul izgalmas szerző. Továbbá Palágyi Husserl-kritikájának és Enyvvári Palágyi-kritikájának ennyire különböző előjelű hazai megítélése egy a korábban feltártakhoz társuló oka annak, hogy Enyvvári miért nem tudott beépülni a magyar filozófiatörténet kánonjába.

Enyvvári számára a Palágyi-féle Bolzano- és Husserl-kritika filozófiai magja az a nyelvi fordulatot valóban megelőlegező kritikai gondolatmenet, miszerint Palágyi a bolzanói magánvaló mondatok (*Sätze an sich*), azaz az elmefüggetlen, jelentéshordozó entitások feltételezésében kétszeres absztrakciót vél tetten érni: „először a mondat nyelvi kifejezésétől kell eltekintenünk, hogy pusztán annak értelme maradjon meg; azután pedig egy második absztrakció segítségével ennél az értelemnél el kell tekintenünk attól, hogy azt valaki elgondolja” (Palágyi 1902b. 32). Palágyi szerint, még ha meg is engedjük az első lépést, a „gondolati ruhától” való elvonatkoztatást, a második akkor is önellentmondásos. „Ha ugyanis megismerek egy magánvaló igazságot, akkor ez az igazság [...] egyszerre rendelkezik is egy egzisztenciával és nem rendelkezik vele. »Magánvaló igazságként« nevezetesen nincs létezése, elgondolt igazságként [*als gedachte Wahrheit*] azonban érzületem egy reális jelensége” (34). Bolzano és – mondhatnánk némi túlzással – az őt plagizáló Husserl tehát az emberi megismerés épületét egy ellentmondásra próbálja alapozni.

Enyvvári antikritikája egyrészt Palágyi Bolzano-értelmezését veszi célba, másrészt bizonyos Bolzano által szétválasztott fogalmak összekapcsolásához

Husserl *Logikai vizsgálódásának* a századfordulón megjelent első kiadására támaszkodik. Egy szó jelentése nem a kísérő képzetekben (pl. részleges fantázia-képekben), hanem a jelentésteli szótudatot lehetővé tevő intencionális aktusban keresendő. Egészen pontosan véve, különbséget kell tennünk egyrészt a jelentésadó, avagy jelentésbetöltő aktusok, másrészt a „jelentés [...] *in specie*, egy logikai értelemben veendő fogalom [...], illetve tétel” (Enyvvári 1909a. 320). Ez utóbbi az identitikus jelentés, a „specifikus jelentésegység”, mondja Enyvvári, első alkalommal hivatkozva explicit módon Husserl *Logikai vizsgálódásaira*. Bolzano magánvaló képzei is ennek felelnek meg Enyvvári szerint, s nem reális összefüggésben, hanem vonatkozásban állnak a megfelelő pszichikai képzetrel. Enyvvári teljesen legitim módon védelmezi Bolzanót, hiszen a prágai polihisztor 1837-ben megjelent *Tudománytanában* világosan különbséget tett a képzetek (illetve a belőlük mint önállóan alkotóelemekből felépülő mondatok) két válfaja között: „A szubjektív képzet valami reális [...], reális létezése van abban a szubjektumban, amely azt elképzei. [...] Ez azonban nem igaz az objektív vagy magánvaló képzet esetén, amely minden szubjektív képzetéhez tartozik. Ezen nem valami olyant értek, amely nem az aktualitás birodalmába tartozik, és ami a szubjektív képzet közvetlen anyagát teszi ki” (Bolzano 1837. 1. kötet. 217).

Enyvvári egyben látta Bolzano elmélete gyengéit is, amelyeken alkotó módon javítva mutatta be Husserl fenomenológiáját. Husserl a maga Palágyinak adott válaszában világosan rámutatott arra, hogy „Bolzano a legtávolabbi utalást sem teszi arra, hogy észrevette volna ezeket a fenomenológiai kapcsolatokat a jelentés [*Bedeutung*], jelentésmozzanat és a jelentés teljes aktusa közt” (Husserl 1903. 190, kritikai kiadás: 1979. 157, magyar ford.: 2011. 51). Ennek megfelelően Husserl joggal kifogásolta Bolzano ontológiai és ismeretelméleti naivitását is, melyeket csak egy fenomenológiai (deskriptív pszichológiai) analízis tisztázhat, kimutatva, hogy a jelentésadó aktusok sokaságával szemben álló identikus jelentés a *species* egységén nyugszik. Ugyan semmi jel nem mutat arra, hogy akár Husserl tudott volna a magyar kritikusának magyar antikritikusáról, sem Enyvvári nem látszik ismerni Husserl 1903-as válaszát, Enyvvári antikritikájának egybeesése a Husserl saját antikritikájának tézisével jól mutatja, hogy 1909-ben Enyvvári nem csak földrajzilag került közel Husserlhez.

Mindezek után a legmeglepőbb az, hogy Enyvvári Göttingenből hazaérve éppen ezt a nézetét adta fel. Amint maga írta az *Athenaeumban* 1910-ben megjelent következő cikkének egy lábjegyzetében, „A »Göttingeni egyetemi philosophiai társaság«-ban A[dolf] Reinach magántanár és W. [helyesen: Theodor] Conrad urakkal folytatott discussiói arra az eredményre vezették, hogy Husserlnek a jelentésegység fenomenológiai eredetéről adott magyarázata téves” (Enyvvári 1910b. 194, 1. lj.). Az Enyvvári munkásságát kísérő kontrafaktuálisok közül a legnehezebben felfejthető éppen az, hogy Enyvvári számára a Göttingenben töltött félév nem a husserli fenomenológiában való elmélyülést, hanem éppen az attól való távolodást hozta.

4. Összefoglalás és kitekintés

A filozófiai iskolákat nem a tanítvány katartikus erejű találkozása teremti leendő mesterével – legalábbis Pauler és Brentano viszonyában ez egészen biztosan nem így volt –, hanem sokszor a könyvekből származó előzetes ismeret, esetünkben beleértve talán Pauler korai recensensi tevékenységét is (lásd jelen tanulmány 1. szakaszában). Az ilyen teleologikus doxográfiai sémákkal szembeforduló modern filozófiatörténet-írás számára különösen fontos a korai fenomenológia és a korabeli magyar filozófia kapcsolattörténetének feltárása, amelyhez jelen tanulmánnyal szerettem volna új adalékokat szolgáltatni. Ennek első lépése a bécsi egyetemjáró magyar diákok és Brentano érintkezési pontjainak vizsgálata volt levéltári források segítségével (2.1. szakasz). Már itt elszalasztott lehetőségek sorát azonosítottuk, hiszen Brentano magyar diákjai között nem voltak ott a később filozófiai pályát befutó értelmiségiek. Emblematikus volt, amint Riedl Frigyes elkerülte Brentano óráit 1880–1881-es bécsi vendégtanulmányai során. Ugyancsak külföldi levéltári források engednek mélyebb betekintést Alexander Bernát bécsi peregrinációjába (2.2. szakasz), aki – ezt a kontrafaktuális lehetőséget exemplifikálva – néhány félévvel Brentano érkezése előtt távozott Bécsből, ahol csak Robert Zimmermann esztétizáló herbartianizmusáért tudott lelkesedni, illetve abból kiábrándulni.

A vizsgált szerzők közül a korai fenomenológia és a korabeli magyar filozófusok első érdemi kapcsolatfelvételére Révész Géza személyében került sor (3.1.1. szakasz), aki németországi peregrinációja során Stumpfnál és talán Husserlnél is tanult (3.1.2. szakasz). Ennél is fontosabb azonban a Révész Géza és Franz Brentano között kibontakozó és utóbbi haláláig tartó levélváltás, melyet személyes találkozók is tarkítottak (3.1.3. szakasz). Brentano Révészhez intézett levelei – a korai fenomenológiával kapcsolatos egyik legjelentősebb Magyarországon őrzött gyűjtemény – nagyon gazdag anyagot jelentenek, mellyel eddig tudomásom szerint csak Wilhelm Baumgartner foglalkozott (Baumgartner 1994), ahol elsősorban az eszmecsere háttérében meghúzódó érzetpszichológiai vitára fókuszált, meglepően kevés konkrét levélidézettel és -hivatkozással. A levelezés betekintést enged az ortodox Brentano-tanítványi kor késői fázisának struktúráiba, melybe Brentano be kívánta vezetni magyar levelezőpartnerét. A tudománypolitikai érdekközösség ellenére véleményem szerint a kezdetektől fogva tapintható volt a feszültség Révész experimentális pszichológiai, illetve Brentano tágabb filozófiai elköteleződése között. A levelezésben vizsgált szempontokat jól példázza a Brentano által Révész magyarországi előléptetési kérelméhez írt ajánlás is, melyet a tanulmány függelékében teljes terjedelmében közlök. A „kísérleti pszichológia szerep-hibridizációja” (Pléh 2009a. 75; a fogalomhoz lásd: Kusch 1995. 120 skk.) szempontjából – csakúgy, mint a hosszú tizenkilencedik és a rövid huszadik század közti átmenet számos intellektuális átalakulása számára – döntő jelentőségű volt a Nagy Háború (3.1.4. szakasz),

amely véglegessé tette Brentano racionális teizmusának és Révész kísérleti pszichológiai elköteleződésének szétválását.

Enyvvári Jenő jelentősége véleményem szerint mindenekelőtt abban rejlik, hogy személyében a korai fenomenológia és a korabeli magyar filozófia közötti közvetlen kapcsolatfelvétel a filozófiafogalom ilyen jellegű diszkrepanciája nélkül valósult meg, még akkor is, ha paradox módon éppen ez vezetett ahhoz, hogy Enyvvárit a magyar filozófia historiográfiája az önállótlan átvétel címszava alatt tartsa nyilván, ami filozófiai relevanciájú intellektuális biográfiájának feltáratlanságában is tükröződik (3.2.1. szakasz). Szinte szimbolikusnak tekinthető Enyvvári ellenkritikája a magyar filozófia kánonjában éppen ellentétes előjelű helyet elfoglaló Palágyi Menyhért Husserl-kritikájára (3.2.2. szakasz), amely nem-triviális mélységű tájékozottságról árulkodik Husserl és Bolzano műveiben, valamint érdemi fenomenológiai fogalomhasználatról. Mindezek alapján Enyvvári Jenő munkássága azonosítható mint a korai fenomenológia és a korabeli magyar filozófia közvetlen kapcsolattörténetének legigéretesebb fejezete, amely további kutatásokat igényel.

Amint Neumer Katalin életében megjelent egyik utolsó tanulmányában szellemesen rámutatott (Neumer 2014. 231. skk., kül. 238), a magyar kultúra filozófiatlanságának, illetve a magyar filozófia léthiányának gondolata már Alexander Bernátnál tágabb, a kultúrára is kiterjedő filozófiai program artikulációjának eszköze volt, s a magyar filozófia identitáskritériumára vonatkozó vizsgálódás azóta sem teljesen független átfogó narratívák vagy historiográfiai elképzelések megfogalmazásának igényétől. (Lásd például: Fehér M. 2003; Mester–Percz 2004; Percz 2008; Demeter 2011; Mészáros 2014.) Annak ódiumát kockáztatva, hogy növelem az ilyen vállalkozások számát, azt gondolom – amint erre korábban is próbáltam célozni (Varga 2015b. 101) –, hogy vizsgálódásaink eredményeképpen kirajzolódhat egy a magyar filozófia történetírására vonatkozó alternatív megközelítés (természetesen szigorúan csak pluralista módon, a többi felvetés jogosultságát teljesen megőrizve), amely a magyar filozófia történetét nem az epigonság–originalitás raszterén át, sem egy önálló szervezőelv felől szemléli. E megközelítés historiográfiai kiindulópontja az, hogy a magyar filozófia teljesítményeit az egyetemes filozófiatörténet aktuális korabeli fejleményeinek szerves részeként tekinti – mintegy transzcendálva a kontingens nyelvi korlátokat – és annak relevanciakritériumai alapján értékeli, kockáztatva akár azt is, hogy ezek a teljesítmények akár a „másodrangú” besorolást kapják. Ám bízunk a „kis szerzők” és a filozófiatörténet inherens pluralitása iránt az utóbbi időben felélénkült érdeklődésben (vö.: Boros 2013), sőt, akár azt is vállalja, hogy bizonyos teljesítmények rekonstrukciójához akár a kontrafaktuális történetírás eszközeinek kontrollált alkalmazására is szükség lehet (utóbbiit illetően lásd: Varga 2014). Egy ilyen – ismétlem: nem kizárólagos, de talán izgalmas és megírásra érdemes – filozófiatörténetben pedig mindenképpen kitüntetett helyet kaphatnak a korai fenomenológia és a korabeli magyar filozófia kapcsolódásainak fent tárgyalt epizódjai.

Függelék: Franz Brentano ajánlólevele Révész Géza számára³⁴

1915. április 10.

Mélyen Tisztelt Kolléga úr!

Levelében, amely április 1-jén kelt, de hozzám sajnos csak ma, a hónap 10. napján jutott el, tájékoztat engem arról, hogy Révész Géza urat a kísérleti pszichológia rendkívüli professzorának javasolták, és kéri, hogy fejtssem ki véleményemet tudományos teljesítményéről. Erre szívesen hajlandó vagyok, és azonnal válaszolok, mivel a manapság olyan lassú posta-összeköttetés miatt válaszom eleve aránytalanul későn fog Önhöz megérkezni.

Révész doktor kétség nélkül a legrátermettebb kutatók közé tartozik a kísérleti pszichológia területén. Azok között, akik Georg Elias Müller iskolájából származnak, Prof. [Erich] Jaensch mellett őt jellemezném a legjelentőségtebbeként. A pszichológiai akusztika területén végzett munkái eredeti eszmékben gazdagok, nagy pontossággal lettek kivitelezve, s ezáltal előnyös módon különböznek sok más [kutató] azon munkáitól, melyek vagy szellemtelen iparosmunkák, vagy állítólagos eredményeik semmilyen bizalomra nem méltók a szigorú módszer és a kísérletek türelmes lelkiismeretességű végigvitelének hiánya miatt. Tudom, hogy [Révész] ilyen érdemei okán már néhány német egyetemen is gondoltak a kinevezésére, és kiváltképpen Prágában kétségtelenül már rég javasolták volna, ha ott az ismert nemzeti érzékenységek nem tennék kizárttá egy magyar meghívásának gondolatát. Annál inkább örülök, hogy most a megfelelő figyelembevételre talál hazájában, és a budapesti egyetem filozófiai karának csak szerencsét kívánhatok, ha egy professzori előléptetéssel hosszabb időre biztosít magának egy rátermett erőt a többi előtt.

Amint Ön feltételezi, részemről a legcsekélyebb akadálya sincs annak, hogy ezt a levelemet bármilyen módon hasznosítsák.

Az irányomban tanúsított bizalmat megköszönve,
maradok kiváló tisztelettel
az Ön legalázatosabb [szolgája]

Franz Brentano

³⁴ Ms MTAK 2392/88 (gépirat „Abschrift” [átírat] megjelöléssel). Révész már 1908-ban magántanári kinevezést kapott, amit azonban csak 1918 szeptemberében követett az egyetemi tanári kinevezés (Pléh 2009a. 76–77, 2009b. 473).

Irodalom

Levéltári források

- Ms. MTAK (MTA Kézirattár és Régi Könyvek Gyűjteménye, Budapest) Ms. 2392/51, 52, 53, 54, 55, 56, 57, 60, 61, 62, 63, 64, 67, 76, 77, 78, 79, 80, 81, 88; 5549/1, 2, 3, 4110/25, 26; 5550/624, 625; 5552/444.
- Ms. UA Wien (Archiv der Universität Wien, Ausztria), Nationalien, Philosophische Fakultät, WS 1868 – SS 1869, WS 1874/75 – SS 1877, WS 1880/81; Nationalien, Medizinische Fakultät WS 1869/70 – WS 1870/71.

Hivatkozott irodalom

- Alexander Bernát 1884. *A XIX. század pesszimizmusa (Schopenhauer és Hartmann)*. Budapest, Franklin (*Filozófiai írók tára*, 5).
- Alexander Bernát 1928. *Alexander Bernát ifjúkori levelei Horváth Cyrillhez*. Szerk. Szemere Samu. Budapest.
- Anonim 1915. *Magyar Tudományos Akadémia tagajánlások 1915-ben*. Kézirat gyanánt. Budapest, Hornyánszky Viktor.
- Antonelli, Mauro 2001. *Seiendes, Bewusstsein, Intentionalität im Frühwerk von Franz Brentano*. Freiburg, Alber.
- Áron, László 1994. Notizen zur Philosophie Akos Paulers. *Brentano Studien*, 5. évf. 41–44.
- Baumgartner, Wilhelm 1994. Die Beziehungen Franz Brentano – Geza Révész [sic!] und ihre wissenschaftliche Signifikanz. *Brentano Studien*, 5. évf. 25–40.
- Baumgartner, Wilhelm – Franz-Peter Burkard 1990. Franz Brentano. Eine Skizze seines Lebens und seiner Werke. In Thomas Binder – Jutta Valent – Helmut Werba (szerk.) *International Bibliography of Austrian Philosophy / Internationale Bibliographie zur österreichischen Philosophie (IBÖP)*. 1982–1983. Amsterdam, Rodopi. 17–53.
- Bergmann, Hugo 1965. Brentano on the History of Greek Philosophy. *Philosophy and Phenomenological Research*, 26/1. 94–99.
- Binder, Thomas 2012. Franz Brentanos philosophischer Nachlass. Eine historische Annäherung an einen schwierigen Fall. In Ion Tănăsescu (szerk.) *Franz Brentano's Metaphysics and Psychology*. Bucharest, Zeta Books. 452–515.
- Bolzano, Bernard 1837. *Wissenschaftslehre. Versuch einer ausführlichen und größtentheils neuen Darstellung der Logik mit steter Rücksicht auf deren bisherige Bearbeiter*. Sulzbach, Seidel.
- Boros Gábor 2013. Filozófia, történelem, történetek. *Élet és Irodalom*, 57/7. 13.
- Bosl, Karl 1983. *Bosls Bayerische Biographie. 8000 Persönlichkeiten aus 15 Jahrhunderten*. Regensburg, Friedrich Pustet.
- Brentano, Franz 1862. *Von der mannigfachen Bedeutung des Seienden nach Aristoteles*. Freiburg, Herder.
- Brentano, Franz 1874. *Ueber die Gründe der Entmuthigung auf philosophischem Gebiete. Ein Vortrag gehalten beim Antritte der philosophischen Professur an der k. k. Hochschule zu Wien am 22. April 1874*. Wien, Wilhelm Braumüller.
- Brentano, Franz 1895. *Die vier Phasen der Philosophie und ihr augenblicklicher Stand*. Stuttgart, Cotta.

- Brentano, Franz 1906. Von der psychologischen Analyse der Tonqualitäten in ihre eigentlich ersten Elemente. In Sante de Sanctis (szerk.) *Atti del V Congresso Internazionale di Psicologia*. Roma, Forzani. 157–165.
- Brentano, Franz 1907. *Untersuchungen zur Sinnespsychologie*. Leipzig, Duncker & Humblot.
- Brentano, Franz 1930. *Wahrheit und Evidenz. Erkenntnistheoretische Abhandlungen und Briefe*. Szerk. Oskar Kraus. Leipzig, Meiner (*Philosophische Bibliothek*, 201).
- Brentano, Franz 1946. Briefe Franz Brentanos an Hugo Bergmann. Szerk. Hugo Bergmann. *Philosophy and Phenomenological Research*, 7/1. 83–158.
- Brentano, Franz 1994. Franz Brentano über Geza Revesz' Zur Grundlegung der Tonpsychologie (1913). Szerk. Wilhelm Baumgartner. *Brentano Studien*, 5. évf. 219–233.
- Demeter, Tamás 2004. The Many Faces of Sociological Interpretation: The Unity of Nyíri's Thought. In Tamás Demeter (szerk.) *Essays on Wittgenstein and Austrian Philosophy. In Honour of J. C. Nyíri*. Rodopi. 1–21. (*Studien zur österreichischen Philosophie*, 38.)
- Demeter Tamás 2011. *A szociológizáló hagyomány. A magyar filozófia főárama a XX. században*. [Budapest], Századvég.
- Donáth Péter 2007. *Adalékok Nagy László pályájához [...]*. Budapest, Trezor.
- Duijker, H[ubertus] C[arl] J[ohannes] 1955. In Memoriam Géza Révész. *Acta Psychologica*, 11. évf. 356–359.
- Eisler, Rudolf 1912. *Philosophen-Lexikon. Leben, Werke und Lehren der Denker*. Berlin, Ernst Siegfried Mittler und Sohn.
- Enyvvári Jenő 1904. A Hart-féle „Új társaság”-ról. *Husadik Század*, 5/4. 322–326.
- Enyvvári Jenő 1906. A történelmi materializmus egy ismeretelméleti kritikájáról. *Husadik Század*, 7/3. 226–233.
- Enyvvári Jenő 1909a. Metakritikai jegyzetek a logikai objectivizmus problémájához (I.). *Athenaeum*, 18/3. 314–326.
- Enyvvári Jenő 1909b. Metakritikai jegyzetek a logikai objectivizmus problémájához (II.). *Athenaeum*, 18/4. 397–411.
- Enyvvári Jenő 1910a. Alfred Kastil: Studien zur neueren Erkenntnistheorie. I. Descartes. *Athenaeum*, 19/1. 101–105.
- Enyvvári Jenő 1910b. A Bolzano-féle logika kérdéséhez. *Athenaeum*, 19/3-4. 184–197.
- Fehér M. István 2003. A hazai filozófia kutatása. In Fehér M. István – Veres Ildikó (szerk.) *Filozófia és teológia a magyar eszmetörténetben*. Miskolc, Bíbor. 15–23. (*Magyar filozófiatörténeti könyvtár*, 7.)
- Gábor Éva 1984. Révész Géza életútja. *Magyar Pszichológiai Szemle*, 41/1. 66–71.
- Gábor Éva 1986. *Alexander Bernát*. Budapest, Akadémiai. (*A múlt magyar tudósai*.)
- Gábor Éva 1991. Révész Géza (1878–1955). In Kiss György (szerk.) *Tanulmányok a magyar pszichológia történetéből*. Pszichológiai műhely. Budapest, Akadémiai. 24–36.
- Gerhardt, Volker – Reinhard Mehring – Jana Rindert 1999. *Berliner Geist. Eine Geschichte der Berliner Universitätsphilosophie bis 1946. Mit einem Ausblick auf die Gegenwart der Humboldt-Universität*. Berlin, Akademie.
- Gulyás Pál 1990. *Magyar írók élete és munkái. Új sorozat. VII. kötet*. Szerk. Viczián János. Budapest, Magyar Tudományos Akadémia Irodalomtudományi Intézete – A Magyar Tudományos Akadémia Könyvtára – Petőfi Irodalmi Múzeum.
- Halasy-Nagy József 1933. *Pauler Ákos 1876–1933*. Pécs, Dunántúl Pécsi Egyetemi Könyvtár és Nyomda. (*Minerva-könyvtár*, 44)
- Halasy-Nagy, József 1991. *A filozófia*. Budapest, Akadémiai. (*Az Akadémiai Kiadó reprint sorozata*.)

- Hanák Tibor 1981. *Az elfelejtett reneszánsz. A magyar filozófiai gondolkodás századunk első felében*. Bern, Európai Protestáns Magyar Szabadegyetem.
- Hanák Tibor 1993. *Az elfelejtett reneszánsz. A magyar filozófiai gondolkodás századunk első felében*. 2. kiadás. [Budapest], Göncöl.
- Hell Judit – Lendvai L. Ferenc – Perecz László 2000. *Magyar filozófia a XX. században. Első rész*. Budapest, Áron.
- Hell Judit – Lendvai L. Ferenc – Perecz László 2001. *Magyar filozófia a XX. században. Második rész*. Budapest, Áron.
- Herlitz, Georg – Bruno Kirschner (szerk.) 1930. *Jüdisches Lexikon. Ein enzyklopädisches Handbuch des jüdischen Wissens in vier Bänden. Band IV/1*. Berlin, Jüdischer Verlag.
- Höfler, Alois 1906. Sind wir Psychologen? In Sante de Sanctis (szerk.) *Atti del V Congresso Internazionale di Psicologia*. Roma, Forzani. 322–328.
- Husserl, Edmund 1903. Melchior Palágyi: Der Streit der Psychologen und Formalisten in der modernen Logik. *Zeitschrift für Psychologie und Physiologie der Sinnesorgane*, 31. sz. 287–294.
- Husserl, Edmund 1979. *Aufsätze und Rezensionen (1890–1910)*. Szerk. Bernhard Rang. The Hague, Martinus Nijhoff. (Husserliana, 22.)
- Husserl, Edmund 1994. *Briefwechsel*. Szerk. Karl Schuhmann – Elisabeth Schuhmann. Dordrecht, Kluwer. (Husserliana: Dokumente, 3.)
- Husserl, Edmund 2001. *Logical Investigations*. Szerk. Dermot Moran, Ford. John Niemyer Findlay. London; New York, Routledge.
- Husserl, Edmund 2011. *Az új Husserl. Szemelvények az életmű ismeretlen fejezeteiből*. Szerk. és ford. Varga Péter András – Zuh Deodáth. Budapest, L'Harmattan.
- Kardos Lajos 1956. Révész Géza 1878–1955. *Magyar Tudomány*, 63 (új folyam 1)/4–6. 264–267.
- Katsányi Sándor 2004. *A fővárosi könyvtárának története*. Budapest, Fővárosi Szabó Ervin Könyvtár.
- Kiss György 1984. A Fővárosi Pedagógiai Szeminárium lélektani laboratóriumának története (1912–1949). *Budapesti Nevelő*, 20/3. 59–70.
- Kusch, Martin 1995. *Psychologism. A case study in the sociology of philosophical knowledge*. London, Routledge.
- Markó László (szerk.) 2001. *Új magyar életrajzi lexikon. II. D–Gy*. [Budapest], Magyar Könyvklub.
- Merlan, Philip 1949. Brentano and Freud – A Sequel. *Journal of the History of Ideas*, 10/3. 451–451.
- Mester Béla – Perecz László 2004. A magyar bölcselek és a modernitás. In Mester Béla – Perecz László (szerk.) *Közelítések a magyar filozófia történetéhez. Magyarország és a modernitás*. Budapest, Áron. 7–16. (Recepció és kreativitás. Nyitott magyar kultúra.)
- Mészáros András 2014. *Széttartó párhuzamok. Esettanulmányok a magyar filozófia történetéből*. Dunaszerdahely–Pozsony, Kalligram.
- Mezei, Balázs M. 1997. [Phenomenology in] Hungary. In: Lester Embree – Elizabeth A. Behnke – David Carr – et al. (szerk.) *Encyclopedia of phenomenology*. Dordrecht, Kluwer. 321–326.
- Mezei, Balázs M. – Barry Smith 1998. *The Four Phases of Philosophy*. Amsterdam, Rodopi. (Studien zur österreichischen Philosophie, 27.)
- Neumer Katalin 2013. Magyar filozófia, osztrák filozófia, filozófia. I. rész. *BUKSZ*, 25/4. 314–334.
- Neumer Katalin 2014. Magyar filozófia, osztrák filozófia, filozófia. II. rész. *BUKSZ*, 26/3. 230–264.

- Nyíri, Christoph 1994. Ungarn und die Brentano-Schule: Ein Überblick. *Brentano Studien*, 5. évf. 13–23.
- Nyíri Kristóf 1980. *A Monarchia szellemi életéről. Filozófiatörténeti tanulmányok*. Budapest, Gondolat.
- Nyíri, Kristóf 1999. From Palágyi to Wittgenstein: Austro-Hungarian Philosophies of Language and Communication. In Peter Fleissner – Kristóf Nyíri (szerk.) *Philosophy of culture and the politics of electronic networking. 1. Austria and Hungary: Historical roots and present developments*. Innsbruck, Studien. 1–11.
- Palágyi, Melchior 1902a. *Der Streit der Psychologisten und Formalisten in der modernen Logik*. Leipzig, Wilhelm Engelmann.
- Palágyi, Melchior 1902b. *Kant und Bolzano. Eine kritische Parallele*. Halle, Max Niemeyer.
- Patyi Gábor – Simon Zsolt – Szabó Miklós – et al. 2015. *Magyarországi diákok bécsi egyetemeken és főiskolákon 1867–1890*. Szerk. Szögi László. Budapest, Eötvös Loránd Tudományegyetem Levéltára. (*Magyarországi diákok egyetemjárása az újkorban*, 22.)
- Pauler Ákos 1898. Vierteljahrsschrift für wissenschaftliche Philosophie [...]. *Athenaeum*, 7/2. 294–295.
- Pauler Ákos 1904. Archiv für Geschichte der Philosophie [...]. *Athenaeum*, 13/4. 614–618.
- Pauler Ákos 1905. Tudat és valóság. *A Magyar Filozófiai Társaság Közleményei*, 16. 17–28.
- Pauler Ákos 1918. F. Brentano (1837–1917). *Athenaeum (Ú. F.)*, 4/2. 73–78.
- Percz László 2008. *Nemzet, filozófia, „nemzeti filozófia”*. Budapest, Argumentum – Bibó István Szellemi Műhely. (*Eszmetörténeti könyvtár*, 7.)
- Percz László 2009. *A fölfedezett reneszánsz. Filozófiatörténeti tanulmányok*. Veszprém, Veszprémi Humán Tudományokért Alapítvány.
- Pléh Csaba 2009a. Révész Géza – A sors feszültségei levelezése és székfoglalója tükrében. *Thalassa*, 20/4. 75–100.
- Pléh Csaba 2009b. A korai magyar kísérleti pszichológia és a nagyvilág. Révész Géza emlékére. *Magyar Pszichológiai Szemle*, 64/3. 467–495.
- Pollak, J. [recte: Isidor] 1904. Entwicklung der arabischen und jüdischen Philosophie im Mittelalter. *Archiv für Philosophie. Abteilung für Geschichte der Philosophie*, 17 (N. F. 10)/2, 4. 198–236, 433–459.
- Révész, Géza 1905. I. *Über die Abhängigkeit der Farbenswellen von der achromatischen Erregung*. II. *Über die vom Weiß ausgehende Schwächung der Wirksamkeit farbiger Lichtreize*. Leipzig, Georg-Augusta-Universität zu Göttingen.
- Révész, Géza 1906a. *Über die Abhängigkeit der Farbenswellen von der achromatischen Erregung. Zeitschrift für Psychologie und Physiologie der Sinnesorgane. II Abteilung. Zeitschrift für Psychologie*, 41/1. 1–36.
- Révész, Géza 1906b. *Über die vom Weiß ausgehende Schwächung der Wirksamkeit farbiger Lichtreize. Zeitschrift für Psychologie und Physiologie der Sinnesorgane. II Abteilung. Zeitschrift für Psychologie*, 41/2. 102–118.
- Révész Géza 1906c. A második kísérleti lélektani kongresszus. *Husadik Század*, 14/2. 140–146.
- Révész Géza 1906d. A színes fényingerek hatásának gyöngítése fehér fénnel. *Mathematikai és Természettudományi Értesítő*, 24. 167–182.
- Révész Géza 1981. Hazatért levelek... Szerk. Gábor Éva. *Irodalomtörténet*, 63 (Ú. F. 13). 718–736.

- Révész Géza 1985. *Tanulmányok*. Szerk. Csillagné Gál Judit, Ford. Gefferth Éva – Körner Tamás. Budapest, Gondolat.
- Sándor Pál 1973. *A magyar filozófia története 1900–1945. Első kötet*. Elvek és utak. Budapest, Magvető.
- Sieg, Ulrich 1994. *Aufstieg und Niedergang des Marburger Neukantianismus. Die Geschichte einer philosophischen Schulgemeinschaft*. Studien und Materialien zum Neukantianismus, 4. Würzburg, Königshausen & Neumann.
- Smid, Reinhold N. 1985. An early interpretation of Husserl's phenomenology: Johannes Daubert and the Logical Investigations. *Husserl Studies*, 2/3. 267–290.
- Somos Róbert 1995. Az ifjú Pauler Ákos. *Magyar Filozófiai Szemle*, 39/1–2. 87–105.
- Somos Róbert 1999a. Pauler Ákos és Franz Brentano. *Passim*, 1/1. 3–10.
- Somos Róbert 1999b. *Pauler Ákos élete és filozófiája*. [Budapest], Kairosz.
- Somos Róbert 2015. A fiatal Pauler Ákos és az olasz filozófusok. *Korunk*, 26 (3. folyam)/6. 28–33.
- Szögi László 2001. *Magyarországi diákok németországi egyetemeken és főiskolákon 1789–1919*. Budapest, Eötvös Loránd Tudományegyetem Levéltára. (Magyarországi diákok egyetemjárása az újkorban, 5.)
- Tilitzki, Christian 2002. *Die deutsche Universitätsphilosophie in der Weimarer Republik und im Dritten Reich*. Berlin, Akademie.
- Varga Péter András 2009. A Logikai vizsgálódások filozófiai álláspontja és annak átalakulása a mű első kiadását követően. In Varga Péter András – Zuh Deodáth (szerk.) *Husserl és a logikai vizsgálódások. Ismeretfilozófia és fenomenológiai filozófia*. Budapest, L'Harmattan Kiadó. 226–274.
- Varga Péter András 2013. *A fenomenológia keletkezése*. Budapest, L'Harmattan. (Cogito könyvek, 9.)
- Varga Péter András 2014. Kontrafaktuális filozófiatörténet? A „Mi lett volna, ha...?”-kérdések használata a történettudományban és jelentősége a filozófiatörténet-írásban. *Magyar Filozófiai Szemle*, 58/4. 31–59.
- Varga, Peter Andras 2015a. Was hat Husserl in Wien außerhalb von Brentanos Philosophie gelernt? Über die Einflüsse auf den frühen Husserl jenseits von Brentano und Bolzano. *Husserl Studies*, 31/2. 95–121.
- Varga Péter András 2015b. Szeretet és gyűlölet, undor és gőg. Érzelemfilozófia a realista fenomenológiában. *BUKSZ*, 27/1–2. 98–101.
- Werle, Josef M. 1989. *Franz Brentano und die Zukunft der Philosophie. Studien zur Wissenschaftsgeschichte und Wissenschaftssystematik im 19. Jahrhundert*. Amsterdam, Rodopi. (Studien zur österreichischen Philosophie, 15.)
- Wieser, Alfred Rhaeticus 1950. *Die Geschichte des Faches Philosophie an der Universität Wien. 1848–1938*. Universität Wien.
- Willy, R[udolf] 1897. Die Krisis in der Psychologie. Dritter Artikel. *Vierteljahrsschrift für wissenschaftliche Philosophie*, 21/3. 332–353.
- Wininger, S[alomon] 1931. *Große jüdische National-Biographie mit mehr als 8000 Lebensbeschreibungen namhafter jüdischer Männer und Frauen aller Zeiten und Länder. Ein Nachschlagewerk für das jüdische Volk und dessen Freunde. Fünfter Band*. Cernăuți, Arta.
- Zóka Péter 2012. Robert Zimmermann élete, munkássága és Alexander Bernáttal való kapcsolata. *Századvég*, 65/3. 45–57.
- Zuh Deodáth 2013. Félelem a nagy elbeszéléstől. *Szépirodalmi Figyelő*, 3. sz. 53–56.

HORVÁTH PÁL

MTA BTK, Filozófiai Intézet (nyugalmazott munkatárs)

Szellemi alternatívák a magyar katolikus gondolkodásban a 20. század elején*

Dudek, Prohászka, Schütz

A felvilágosodás és a 19. századi polgári forradalmak okozta sokkot követően a vallási élet, az egyház mint intézmény és szervezet, a katolikus teológiai-bölcseleti tudományosság romokban hevert. Pedig a kor kihívásaira felelve nem csupán a hitéletnek és az egyház társadalmi pozícióinak újragondolása bizonyult sürgető feladatnak, hanem saját szellemi pozícióinak újrafogalmazása is. A katolikus teológiának és bölcseletnek a 19. század derekától, immár a konzervatív restauráció teremtette konszolidált, ám a polgári átalakulás visszafordíthatatlan tényével is számot vetni kényszerülő körülmények között Európa katolikus országaiban szembe kellett néznie a profán, empirikus és természettudományok lendületes fejlődéséből, az ipari forradalom szellemi következményeiből, a laikus filozófiáknak a német idealizmustól a pozitivista gondolkodásig terjedő sora, a laikus szemlélet térnyerése, a szocialista mozgalmak antiklerikalizmusa felől érkező elméleti, szellemi kihívásokkal. Mindez létkérdésnek bizonyult, hiszen feltétele volt annak, hogy a katolikus hit és egyház a modern világgal, annak szellemi életével való párbeszédképességét képes legyen megőrizni vagy visszaszerezni. (A korszak katolikusteológia- és filozófiatörténetéhez Hócedez 1947–1952; Coreth–Neidl–Pfliegersdorfer 1987–1990; Horváth 2008.)

Ennek a több menetben zajló, sorozatos sikertelenségekbe vagy a Tanítóhivatal tiltásába ütköző modernizációs folyamatnak az első állomását a változástól való óckodás, a világgal való párbeszéd elutasításának fázisa jelentette. Így lényegében a modern eszméket sommásan elvető, IX. Piusz személyes ügyének is tekinthető *Syllabus* kiadása 1864-ben, vagy a belső megújulás ügyét üres triumfalizmussal vagy naív önfeledtséggel helyettesítő I. vatikáni zsinat döntései. Ám ez a megújulás-, modernizáció- és párbeszéddellenes álláspont rövid idő alatt tarthatatlannak bizonyult. A katolikus egyház, a Tanítóhivatal magatartásában a XIII. Leó pápa által 1879-ben kibocsátott *Aeterni patris* kezdetű körlevél (Denzinger–Hünemann 2004. 3135–3140) jelentette a fordulópontot, megerősítve a

* Írásom megfogalmazása során nagyban támaszkodtam két korábbi tanulmányom szövegére (Horváth 1995; 2002).

szellemi megújulás, a laikus filozófiák és szellemi törekvések világával való vita és párbeszéd szükségességét. Ez a dokumentum indította útjára a neoskolasztikus, neotomista filozófiát, amelynek vezető képviselői a középkori bölcselet rendszerének korszerűsítésében és újraértelmezésében egy a 19. és a 20. század szellemi igényeinek is megfelelő alternatívát láttak a kor uralkodó eszméivel, ekkor még elsősorban naturalisztikus természetbölcseletével és nyílt ateizmussával való párbeszédre. Így a pápai kezdeményezést követően alig két évtized alatt a neoskolasztika intézményes és hegemon rendszere épült ki a katolikus tudományban, perben, haragban az idealizmus, a pozitívizmus, a materialista evolúcionizmus és szubjektívizmus rendszereivel, különösen az olyan tudományos eredményekkel, mint a darwinizmus és az arra épülő evolucionista világszemlélet, vagy a pszichologizmus térfoglalása. Ugyanakkor a korai korszakában erősen természetfilozófiai veretű, a bölcselet és a szaktudományok viszonyát kellően nem tisztázó neoskolasztika önmagában való elégtelenségét mutatta, hogy amikor a századfordulón, a pozitívista-materialista bölcseleti irányzatok divatjának lecsengését követően újszerű szellemi törekvésekkel, mindenekelőtt az életfilozófiák, a korai egzisztencializmus, historizmus és pszichologizmus kihívásával került szembe, ez a konzervatív skolasztikus attitűd már elégtelennek bizonyult a laikus szellemi élet világával való lépéstartásra.

Ilyen körülmények között a századforduló idejétől sorra születtek azok a katolikus elkötelezettségű, ám a kötelezően előírt doktrinális hagyománytól eltérő bölcseleti és teológiai próbálkozások, amelyek a neoskolasztikus szemlélet alternatíváját próbálták kínálni. Ennek volt fontos állomása a hivatalos egyház által rövidesen elmarasztalt, a hit intuitív természetét, a dogma történeti fejlődését, a keresztény meggyőződés szubjektív tartalmát hangsúlyozó új, 1902-től alakot öltő irányzat, vagy pontosabban szellemi magatartások egész sora, amelyet már a korabeli diskurzusokban is *modernizmus* néven emlegettek. (A modernizmus könyvtárnyi irodalmából alapvető, már Prohászka és Dudek által is ismert alapmű: Gisler 1912.) A Tanítóhivatal kezdettől bizalmatlanul, sőt ellenségesen tekintett az ilyen próbálkozásokra, hiszen a modern eszmékkel szembeni kapitulációt és a hit igazságainak feladását vélte felfedezni bennük, ugyanúgy ellenségnek, az egyházon belüli amolyan ötödik hadoszlopnak tekintve képviselőit, mint az egyházon kívül álló szellemi élet fő áramlatait. A századforduló utáni évek egyházában ezek után kétfrontos, a konzervatív modernség égisze alatt körvonalazódó küzdelem indult. Ennek egyik eleme volt a neoskolasztikus, hitvédő bölcseletnek a laikus gondolkodással folytatott, gyakran egzakt, vitán felül álló tudományos eredményeket is megkérdőjelező vitája, valamint az a modernista válság néven ismert, valójában évtizedekig elhúzódó belső harc, amelynek tétje a katolikus tanítás modernizációjának tartalma, mértéke és iránya, a laikus gondolkodás eredményeinek elfogadása, saját rendszerébe való beépítése vagy elvetése közötti döntések meghozatala, a modern világban való új szellemi jelenlét biztosítása volt.

Miközben az 1870-es és az 1910-es évek között ezek a szellemi események tartották izgalomban a Tanítóhivatalt, a vezető katolikus egyetemeket, tudományos központokat, a könyv- és folyóiratkiadást, addig a magyar teológiai élet még Csipkerózsika-álmát aludta. Vagy pontosabban: a hazai, barokkosan konzervatív, feudális hagyományait, szerzett privilégiumait és birtokait féltékenyen őrző egyház a szellemi versenyképességre kevésbé fogékony közjogi, hatalmi, vagyoni, népegyházi pozíciói árnyékában élte a maga önfeledten háborítatlan életét. Mentségül legyen mondva, hogy a hazai katolikus tudományosság Temesvári Pelbárt vagy Pázmány Péter korának egy-egy ihletett pillanatától eltekintve sohasem tartozott az európai katolikus szellemi életnek nemhogy az élvonalába, de még a középmezőnyébe sem, a 19. században pedig a késő barokk és a jozefinista kényszer-felvilágosodás hatását megszenvedve éppen csak vegetált, szellemi igénytelenségét hatalmi pompájával álcázva. Ám egy idő után, legkésőbb a századforduló idején idehaza is elodázhatalanná vált az egyház szellemi pozícióinak újragondolása, a laikus, zömében egyház- és vallásellenes filozófiai, ideológiai és tudományos törekvésekkel való számvetés, a tudományos vitákban való nívós véleménynyilvánítás. Ez a feladat többrétű volt, hiszen egyrészt megkívánta a hazai hittudomány lehetőség szerinti felzárkóztatását a katolikus világegyház szellemi törekvéseihez, másrésztől döntést igényelt abban a tekintetben, hogy az elodázhatalan modernizáció a konzervatív neotomizmus vagy az akkor bontakozó úgynevezett nyílt irányzatok szellemében történjen-e. Harmadikként válaszra várt az is, hogy a hazai hittudomány művelői hol húzzák meg a katolikus hagyományhoz való szigorú ragaszkodás és a laikus szellemi értékek elfogadása, adaptációja közötti határvonalat, hogy hatékonyabban tudják szolgálni az egyház szellemi jelenlétét a korabeli, felekezeti viták által is színezett magyar tudományos, ideológiai és kulturális diskurzusokban. Jelentősen akadályozta viszont egy ilyen folyamat megindulását a hazai egyházra régóta jellemző teológiai monokultúra: a magyar klérus alig tájékozódott a nemzetközi teológiai tudományosság világában, és szinte csak a hittudomány konzervatív, délnémet-osztrák közegének szellemi állapotára volt rálátása.

A megújulás, újrakezdés feladatára a századforduló után vállalkozó szerzők sorából három személy érdemel kiemelést, részben személyes teljesítményük jelentősége miatt, részben azonban azért, mert a katolikus megújulás és modernizáció három jellegzetes alternatívájának voltak a képviselői, egyben pedig, bár nagyon különböző időtartamban, de a pesti egyetem dogmatika tanszékének egymást követő professzorai, mintegy hivatalból is a magyar katolikus teológiai közélet prominensei. A tanszéken közülük az első, igen rövid ideig, 1904–1905-ben Prohászka Ottokár volt, az akkorra már komoly nevet szerzett kiváló katolikus publicista és egyházi író, lelkivezető, egyházi szónok, később Székesfehérvár karizmatikus püspöke, a 20. század első harmada hazai katolikus életének megújítója, ahogy kortársai nevezték, Magyarország apostola és tanítója. (Prohászka életrajzához, pályaképéhez alapvető Barlay 2000; Gergely

1994; Szabó 2007.) Őt 1905-től Dudek János, korábban nyitrai szemináriumi előjáró, teológiatanár, gimnáziumigazgató, a korabeli katolikus szaksajtó meghatározó orgánumának, a *Religio* című folyóiratnak a szerkesztője követte.¹ Kettejük között, bár szellemi értelemben nagyon eltérő álláspontot képviseltek a katolikus gondolkodás fejlődésének kívánatos iránya tekintetében, már az is összekötő kapocs, hogy mind a ketten egyazon esztendőben, 1857-ben látták meg a napvilágot. Alakjuk felidézésének itt és most való időszerűségét pedig csak fokozza, hogy mind a ketten szoros szálakkal kötődtek konferenciánk színhelyéhez, Nyitra városához. Prohászka itt látta meg a napvilágot, és diákként is éveket töltött a városban. Dudek a közeli Aranyosmarót szülötte volt, de pappá a nyitrai egyházmegye szolgálatára szentelték; 1883-tól pedig pesti kinevezéséig a különösen ókonzervatív teológusnak és kánonjogásznak tekinthető Roskóványi Ágoston püspöksége idején Nyitrán volt szemináriumi tanár, spirituális, iskolaigazgató. Kettejük életútjának fontos, tudósi habitusukat is meghatározó különbsége volt viszont, hogy Prohászka teológiát az 1870-es évek második felétől esztergomi egyházmegyes germanistaként, a Collegio Germanico-Hungaricum növendékeként Rómában, a jezsuiták nyitott szellemiségű, a megújulás folyamatában oroszlanrészt vállaló Gregoriana egyetemén tanult, így első kézből ismerhette mindazt, ami a világegyház, sőt a világ tudományos, teológiai és filozófiai életében történt, míg Dudeknek csak a pesti teológiai kar az 1880-as években igencsak középszerű provincializmusa jutott osztályrészül. (A Prohászka-t érő római szellemi hatásokról: Szabó 2002. 7. skk.; Szabó 2007. 37. skk.) Dudek 1916-ban bekövetkezett halálát követően, Prohászka püspöki szolgálata idején a kettejüknel egy emberöltővel fiatalabb, 1880-ban a Bánátban született Schütz Antal piarista került a tanszék élére, aki egy egész korszakon keresztül, 1948-ig vezette azt a mérsékelt, szolid modernség, a Prohászka és Dudek szellemisége közötti arany középut szellemében, a hagyományhoz való ragaszkodás és a modern eszmék iránti nyitottság közötti kompromisszumot keresve, és így alapjaiban határozva meg a 20. századi magyar katolikus teológia és bölcsélet máig is tovább élő arculatát. (Schütz alakjáról, életművéről a tiszteletére megjelent centenáriumi emlékkötetben olvashatunk részletesebben: Előd 1982.) Bár Schütz is a pesti fakultás neveltje volt, aki néhány hónappal Prohászka kinevezése előtt fejezte be stúdiumait, ám az ő életútját, szellemi tájékozódását alapvetően határozta meg, hogy a világháború alatt Würzburgban is tanult, ottani, a Külpe-laboratóriumban folytatott pszichológiai tanulmányai mellett pedig közvetlen kapcsolatot építhetett ki az akkor legnyitottabb, a kortárs laikus német bölcsellettől, a fenomenológiai és egzisztenciál-filozófiával is párbeszédben álló délnémet neoszkolasztikus műhelyekkel és gondolkodókkal.

¹ Dudek személyéről kevés forrás áll a rendelkezésünkre, így a *Magyar Katolikus Lexikon* szócikke mellett (II. köt. 718.) a *Nyitrai Egyházmegye Schematizmusa* 1914-ből, valamint a tanártárs, Mihályfi Ákos különnyomatban megjelent *Emlékbeszéde* 1918-ból.

Háromjuk közül Dudek konzervatív tomista, alapvetően kontroverz-teológus volt, aki a katolikus bölcselet- és hittudomány feladatának a hitletétemény örök és változatlan értékeinek védelmét, a racionalizmus, a naturalizmus, az evolucionizmus támadásainak elhárítását, a modern tudomány és filozófia nézeteinek sommás elutasítását tekintette. Számára így a skolasztikus bölcselet időtlen, mindig érvényes rendszer volt, örök igazságok foglalata, olyan tudományos teória, amely egyaránt alkalmas a kortárs természettudományok kételyeinek, a laikus filozófiák relativizáló törekvéseinek, vagy éppen a szocialista, szociáldarwinista kihívásoknak a cáfolatára, és mint ilyen, ádáz ellenfele volt annak a kortárs katolikus modernizmusnak, amely a modern tudomány és bölcselet számos elemének egy fejlődő, változó keresztény tanításba való beilleszthetőségét, adaptációját hirdette. Első nagyobb munkája, *A keresztény vallás apológiája* (Dudek 1893) lapjain már világosan megmutatkozik Dudek szellemi beállítottsága. Hitvédő buzgalmának fő célpontja itt a biológiai evolúciót ateista-materialista érvként használó darwinizmus és szociáldarwinizmus. Később, *A modernizmus és a katolicizmus* címet viselő, 1908-ban megjelent munkájában megfogalmazott, de már korábban is vallott véleménye szerint a laikus, profán gondolkodás nem más, mint a hit örök értékeinek lerombolására irányuló szakadatlan kísérletek sora, ennek ősbűne pedig az igazság viszonylagossá tételének és a fejlődés, változás parttalan értelmezésének képviselése; „ez a baj mindig régi és mindig új, ma modernizmusnak hívják” (Dudek 1908. 12). A Dudek írásain végigvonuló fő ellenfél a monista evolucionizmus, ám e fogalom tartalma az ő interpretációjában mérhetetlenül kitágul, hiszen ennek időben változó alakjaiként beszél apriorizmusról, agnoszticizmusról, szubjektivizmusról, immanentizmusról, ezek közös gyökereként pedig a közös fő forrásról, kantianizmus, a kritikai filozófia kárhozatáról. Teológusi és bölcseleti hitvallása szerint az igazság az állandóságban, a dogma bizonyosságában van; a fejlődés teóriái pedig, különösen, ha nem pusztán természettudományos hipotézisként, hanem a dogma fejlődésének elveként tekintünk rájuk, maguk a tévedések, tévtanok melegágyai. Sajátos érveléssel egészíti ki ezt a nézetét Dudek, amikor visszatérő módon, szinte mániákus következetességgel, amolyan összeesküvés-elméletet gyártva töretlen szellemi folytonosságot feltételez a 2. századi gnosztikus eretnekségtől a történelem valamennyi hit- és egyházellenes szellemi mozgalmán keresztül a legújabb idők filozófiai és ideológiai áramlataiig.

A korai neotomista szemlélet „mindent elutasítunk, ami új és modern, hiszen az örök igazság a hitben és a skolasztikus doktrinában eleve adott” elve jegyében írta tehát Dudek első nagyobb, *Apológia* címet viselő munkáját 1893-ban, még nyitrai időszakában. (Eredetileg a Hittudományi Kar pályázatára benyújtott díjnyertes munka volt; teljes címe: *A keresztény vallás apológiája*.) E munka célpontja az akkoriban a magyar szellemi életet fokozott izgalomban tartó vulgáris darwinizmus és szociáldarwinizmus. Kritikájának fő tárgyai az anyagelvűség, a materialista vagy naturalista kiindulópont és a fejlődés immanenciájának

állítása. Ugyanakkor Dudek maga is megengedi valamiféle mérsékelt leszármazásmélet szaktudományos elfogadhatóságát és hittani ortodoxiáját, csupán annak célszerűtlenségét és véletlenszerűségét vonva kétségbe, más fejtegetései pedig a későbbi kreacionista felfogás intelligens tervezés elgondolásának előlegezéseként olvashatók. Ám Dudek evolúcióellenessége, különösen pedig a fejlődés eszméjének nézete szerint indokolatlanul a valóság egészére való kiterjesztése, ideologikus kezelése iránti elmarasztalása nem merül ki, főleg az ember származásának kérdését tárgyalva néhány, már a maga idejében is durván anakronisztikusnak tűnő természettudományos kijelentésekben, hiszen különös határozottsággal veti el a fejlődés elvének a szellemi és vallási szférára történő kiterjesztési kísérleteit. Határozott álláspontja szerint a vallás eredeti formája az ősmonoteizmus, forrása a kinyilatkoztatás, bölcséleti alátámasztásának alapja pedig az, hogy a keresztény hit fő tételei racionális eszközökkel igazolható evidenciák, maguk is szinte már a profán tudományok empirikus tényei, amiből csak az a következtetés vonható le, hogy a modern, a keresztény hagyománnyal szemben álló gondolkodás általában és egészében vagy tévedés, vagy agyafűrt támadás az örök igazságok világa és az azt hirdető katolikus egyház ellenében. Az ellen a kereszténység ellen, amelynek sem modernizációra, sem alkalmazkodásra nincs szüksége, hiszen a kinyilatkoztatott, örök igazságok letéteményese, ezért régi elvei és értékei mellett kell következetesen, az ellenoldal támadásait és bírálatait határozottan visszautasítva, engedmény és megalkuvás nélkül kitartania. Valójában tehát Dudek a modern tudományok eredményeiben csupán bizonytalan hipotéziseket vél felfedezni, az ezekre épülő laikus bölcseletben pedig – a monista materializmustól a modernisták evolucionizmusáig és historizmusáig – a hit világa elleni körmönfont, sommásan elutasítandó támadásokat. Egyetlen ponton nem következetes Dudek harcos konzervativizmusa, ez pedig éppen az elődje, Prohászka nyitott gondolkodásával szembeni ellenérzéseinek kimondatlanul maradása. Nehéz eldönteni, hogy az ellene indítandó nyílt támadástól Prohászka népszerűsége, püspöki méltósága iránti tisztelete vagy óvatossága tartotta-e vissza, netán az, hogy az sem szentelt különösebb figyelmet Dudek nézeteinek, vagy annak a felismerése, hogy ők ketten nem igazán egyenrangú szellemi partnerei egymásnak.

Dudekkel szemben egészen más Prohászka szellemi kiindulópontja. Amikor hét Rómában töltött tanulmányi év után 1882-ben visszatért Esztergomba, már joggal érezhette úgy, hogy egy titokzatos időgép vetette vissza a távoli múltba. Az a provincializmus, amitől később is annyira irtózott és szenvedett, áthatolhatatlan ködtakaróként ülte meg „Sion hegyét”, a magyar egyházat és a magyar társadalmat, a papnevelde falait és a hazai szellemi életet egyaránt. A Gregorianum nagyon is nyitott szelleméhez szokott germanista, aki a Tevere partjáról egy dinamikus és evolucionista bölcsélet és dogmatika szellemét, erős spirituális indításokat, aszketikus egyszerűséget és szociális érzékenységet hozott magával, nem tudott mit kezdeni a Duna mentén egy olyan egyházi közélettel,

amely az érdekvédő politikai konzervativizmus, a hittani és a rituális formalizmus világán alig tekintett túl, a pozitivista tudományosság kihívásaira pedig tudatlan agresszivitással vagy dilettáns perlekedéssel válaszolt. Ez a súlyos szellemi igénytelenség és provincializmus ugyanúgy nem elégítette ki Prohászka, mint ahogy erős ellenérzésekkel figyelte azt a szervilis, megalkuvó, liberális-jozefinista felhangú látszatkonzervativizmust is, amely „az egyházban és az egyház körül minden rendben van” illúzióját a szellemi tunyaság és igénytelenség stratégiájává avatta.

Általában azt mondhatjuk, hogy Prohászka esztergomi éveinek derekáig a hazai nem-katolikus tudományos közéletben – talán érdemén felül is – a darwinista és szociáldarwinista elgondolások és valamiféle vulgárateizmus voltak a leghangosabbak, de már mutatkoztak a filozófiai-szellemi ártrendeződés jelei is: 1882-től a *Magyar Philosophiai Szemle*, majd 1892-től az *Athenaeum*, Böhm és Pauer már új szemléletet képviseltek, Alexander Bernát alakjával pedig fokoatosan nyert polgárjogot az akkoriban modernnek számító neokantiánus gondolkodás. (A darwinizmus körüli hazai vitáról: Ladányiné 1986; a századvég és a századforduló hazai szellemi állapotaihoz: Hanák 1993.) Nem mutatott viszont túl kedvező képet ezekben az években a hazai katolikus bölcséleti élet állapota. A *Religio* már 1868-ban vitát indított ugyan a természetrajzi filozófiák és a keresztény hagyomány konfliktusának feloldása tárgyában, ennek a vitának a színvonalában azonban még középszerűnek sem igen nevezhető. Talán az első, aki az ateista természetbölcsélet által dobott kesztyűt felvette, Platz Bonifác volt, aki a fajok állandósága és a természet változatlansága mellett hozott érvekkel szegült szembe a kordivatnak. Mellette a Prohászkaival már csaknem egyidős Kozáry Gyula és Kiss János neve érdemel említést: Kozáry a pozitivista filozófia hatásának tudta be a természettudomány és a teológia valójában csak látszólagos, felszínes ellentétét, Kiss – Prohászkanak tanártársa is a pesti egyetemen – viszont korán a szisztematikus skolasztika követőjének szegődött, és annak hazai szellemi műhelye megteremtésén fáradozott. Mindent egybevetve azt kell mondanunk, hogy Prohászka számára a kortárs magyar szellemi élet kihívás volt ugyan, eleven szellemi közeg azonban nem. Ami saját egyházát illeti, abban inkább ellenfelekre – Tomcsányi, Dudek, római cenzora és feljelentője, Szabó Szádok OP – talált; tanítványai pedig – mint Zubriczky Aladár – csak 1900 után léptek a szellemi ringbe, amikor pályája tetőpontjához közeledett.

A teológiatanár, a publicista Prohászka az 1890-es évek elején jutott oda, hogy a *Magyar Sion* állandó szakírójaként hallassa hangját a hit és a tudás, természettudomány és keresztény meggyőződés közötti vitában. Azt a tényt, hogy irodalmi ténykedésének ettől az időponttól kibontakozó periódusában érdeklődése középpontjában a természettudományosan érvelő hitvédelem témái foglalták el a fő helyet, több okkal is magyarázható. Az egyik ilyen okot a magyar egyházat érő külső kihívás természete jelentette. Az 1890-es években a hazai liberális és szocialista publicisztika és tudomány ugyanis, mintegy az egyházpolitikai vi-

ták oldalvizén, egy leegyszerűsítő pozitívizmus és mechanikus materializmus égisze alatt, lényegében ideológiai, nem pedig tudományos megfontolások által vezetett zúdítt ösztözet a katolikus egyház „tudománytalan” konzervatívizmusára, mintegy rákényszerítve a katolikus hitvédelmet, így Prohászka is arra, hogy a geológia, a botanika vagy a biológia témáiban vagy azokra támaszkodva terjessze elő a maga világnézeti érveit.

De magában a katolikus elméletben is élt egy olyan meggyőződés, amely a hitigazságokat természetmagyarázó elvekkel és természettudományos tényekkel gondolta alátámaszthatónak. Egy ilyen argumentálási mód – főleg német nyelvterületen, alighanem a pozitívizmus és a vulgárdarwinizmus kihívásának hatására – már az 1870-es évektől bevett eljárásnak számított, mert a hazai katolikus tudósok zöme a bölcseleti és természetrajzi evolucionizmusok és historizmusok mozgalmaiban látta a szilárd és végérvényes igazság relativizálásának veszedelmét, a kantianus nézetekben a biztos ismeretről való lemondást, a kettő kölcsönhatásában pedig a világnézeti ateizmus és relativizmus szálláscsinálóját. Prohászka is jól kellett ismernie azt a 19. század utolsó harmadától közkeletű tanítóhivatali és teológusi véleményt, amely mindenfajta fejlődésgondolatot, legyen az akár a dogmatikai vagy bölcseleti történetiség vagy a természettörténet eszméje, veszedelmes relativizmusnak ítélte. A történetiség és a világban működő dinamizmusok felfedezése, a biológia, a geológia, a kozmológia újdonságai, különösen pedig a dogmatörténet és a születőben lévő összehasonlító vallástudomány veszedelmes portéka volt ebben az időben katolikus szellemi környezetben. Némileg ellensúlyozta ezt, hogy az ő szellemi municióját a tübingeni és a római iskolától kapta; a 19. századi katolikus dogmatika meghatározó alakjai, Möhler, Kleutgen, Scheeben és a római jezsuita professzorok olyan patrisztikus, dogmatörténeti és tudományos látást adtak, amiből Prohászka számára a Blondel, Bergson, a modernisták vagy a *Grundmodernismus* néven emlegetett széles körű szellemi magatartás iránti óvatos affinitás, az evolúciós és a lélektani tudományok és az irracionizmus, intuicionizmus iránti rokonszenv is következett.

A teológusként is kora nyitott szellemi helyzetébe beleszületett, a világ dolgai iránt érdeklődő Prohászka számára a természet és annak tudományai iránti eredendő vonzalma az első pillanattól megkönnyítette a számvetést kora világnézeti alternatíváival, de egyben arra is jónak bizonyult, hogy ne fogadja el feltétlenül a hazai katolicizmus „begombolkozott konzervatívizmusának” a szaktudományokkal szemben fölényes és elutasító álláspontját. Tudjuk, hogy a Gregorianum falai között folyó oktatás, az ott szerzett és az esztergomi években módszeresen tovább gyarapított természettudományos műveltsége is kedvezett ennek, hiszen Rómában a növendékek matematikai, fizikai, csillagászati képzést is kaptak, de maga Prohászka a botanika, a geológia vagy a biológia korabeli eredményeinek világában sem bizonyult olvasatlannak, járatlannak. Első esztergomi éveiben, a hazai egyházi és szellemi állapotokkal megismerkedve ezek a készségek és képességek már határozott program alakját öltötték.

1886-os diagnózisa szerint „a magyar egyházi élet az indifferentizmus és a vallási lethargia karjaiban fekszik” (Prohászka 1997. 160), a hitéből erőt merítő Prohászka számára azonban ez inkább lendületet és célt adott, mint rezignációt vagy szellemi bezárkózást szült. A leendő spirituális és dogmatanár már ekkor arról beszél, hogy őt Isten dicsőségére intő természettudományos stúdiumok és a modern kor kihívásaival való szembenézés foglalkoztatják. Ám vallomásából kitűnik az is, hogy már ekkor sem rabja a korai neoskolasztika „hivatalos” szcientizmusának, sőt talán magának a skolasztikának sem; a tudomány számára eszköz az élet megélése és megértése felé vezető úton, amelyen járva a hit, mint tett, alapvető cselekedet a döntő. Már-már Blondelt előlegező gondolat ez: a hitvédő Prohászka a tudomány által már ekkor sem bizonyítani, hanem bizonyosságot tenni akar: aligha tévedünk, ha ezt az intenciót egész későbbi életútja egyik intellektuális fókuszának tekintjük.

Prohászkanak korai, a *Magyar Sion* köteteiben közzétett tanulmányai és recenziói még csak szerény és óvatos lépések a hithűség és a korszerűség összhangját kereső szellemi útján. (A Prohászka szellemi fejlődése szempontjából igen fontos recenziókról lásd Horváth 1996. 189. skk.) Számára evidens tény, hogy az a pozitivista, monista, evolucionista kereszténység-kritika, darwinizmus és szociáldarwinizmus, amely fő ellenfélként tornyosul eléje, szellemi érveit egy monista természetbölcsleletről merítette, a neokantiánusok pedig agnosztikus alapon bírálták az egyház ön- és hitértelmezését. Velük szállt vitába Prohászka, amikor útjára indította a modern tudomány és az ősi hit viszonyát taglaló alkalmi írásait, amelyekből a két fontos könyv is kerekedett; az 1892-es *Isten és a világ*, majd 1902-ben a *Föld és ég*. Az előbbi, az *Isten és a világ* Prohászka első önálló könyve, olyan alkalmi, hitvédő írások utólag egybeszerkesztett gyűjteménye, amelyek háttérében a pozitivista természettudományok és a hit közötti áldatlan vita és annak hazai visszhangja, a neokantiánus nézetekkel való számvetés igénye áll. Ne feledjük, hogy az 1890-es évektől, az *Isten és a világ* keletkezése (Prohászka 1928–1930. I. kötet), majd a *Föld és ég* gondolatmenetének kiérlelődése idején a hazai pozitivizmus- és darwinizmus-viták delelőjén (Prohászka 1928–1930. III–IV. kötet), a nagy egyházpolitikai küzdelmek időszakában vagyunk, amikor Prohászka a hitet Haeckel, Vogt és Moleschot szellemében érő kihívásokra, a liberalizmus és a racionalizmus támadásaira kényszerült felelni, óvatos, rögtönzött válaszai pedig gyakorlatilag még nem lépik túl az *Aeterni patris* utáni korai újskolasztikus érvelésmód határait.

Ha a későbbi munkák oldaláról tekintjük, a gondolatmenet statikus és defenzív, óvatos. Fokozottan igaz ez az első könyv, az *Isten és a világ* esetében, amelyet Schütz Antal is úgy ítél meg 1928-ban, hogy az még „a korabeli apologetika théziseinek keretei között mozog” (Prohászka 1928–1930. I. kötet. IX). Bátran igazat adhatunk ennek a minősítésnek: talán ez az egyedüli Prohászka nagyobb munkái sorában, amely alig különbözik a hazai teológus tollforgatók átlagának szemléletétől, és amelynek okfejtéseiből a prohászka gondolatmene-

tek később megszokott szellemi merészsége még hiányzik. De annak igazolására, hogy Prohászka későbbi, „modernizmusa” és teológiai vitalizmusa, perszonalizmusa nem előzmény nélküli, már egy 1886-os naplórészletét is idézhetjük:

A tudomány olyan, mint a könyvtár; tudunk sokat, de minek? Hol marad az ember, a tevékeny, életre való teremtő erő? Mint a kiszáradt pók hálózata terped, úgy az elvont tudós tudományán mereng. A fiziológia nem lesz életképesebb, az anatómia nem tagosabb, az archeológia nem öregebb; úgy látszik, hogy az élet s a tudomány két külön határolt szak. Az Isten tudása vagy az Isten maga – mert tudása: lényege – képezi alap- s létokát a létnek és a ténynek; ez a lét s ez a tény megvalósítható anélkül, hogy az ember életét a tudományba ölje; elég, hogyha a természet és az okosság, vagy az isteni kegyelem világossága nyomán halad. Szóval jó, hasznos a tudás, vezérfonala a tevékenységnek; de magában értéke nincs, csak ha igazán az élet, a tett nő ki belőle; valamint magában véve is a tettből származik, ti. vagy a teremtetett dolgokból, vagy az Istenből (Prohászka 1997. 148).

Teljesen világos, hogy e bejegyzés első mondata máris a steril, tudományos hitvédelem és az iskolás bölcsélet meddőségének állítását fogalmazza meg. Ha pedig tovább megyünk, az ember, a tevékeny életerő hiányolását már olyan molinista, gregoriánus megjegyzésnek is tarthatjuk, amely a modernista viták szellemi platformja felé mutat, a továbbiak pedig azt bizonyítják, hogy maga a dinamikus ismeret és tudás a hitnek sem nem felépítője, sem lerombolója, hanem eszköz és alkalom a tevékeny ember számára a földi és az égi valóság megérzése, megélése, megértése érdekében. Kétségtelen az is, hogy gondolatvilágában a kezdetektől ott van a *teremtő fejlődés* és a *fejlődő teremtés* gondolatpárja, ami őt a későbbi katolikus szellemi élet nyílt irányzataival rokonítja. Egy pillanatra visszatérve első nyomtatásban közreadott könyvére, az *Isten és a világra*, még azt a megállapítást tehetjük, hogy a gondolati merészség tekintetében még kevés mutatkozik Prohászka gondolkodói habitusából. Mutatja ezt már a mű gondolatvezetése is, hiszen egy klasszikus apológiát olvashatunk, amelynek az iskolás teológia sztereotip fogalmi rendje szerint haladva az ellenvélemények elhárítása és cáfolata, de nem a hiteles keresztény vélemény pozitív kifejtésének előterjesztése a célja.

Ám az életmű egésze ismeretében nyugodtan feltételezhetjük, hogy az *Isten és a világ* néhány hónap elmúltával már nem bírta igazán szerzője tetszését. Naplója alapján Prohászka erről a témáról már ekkor többet és mást akarhatott elmondani, mint ami a szövegben áll; az sem meglepődéséről tanúskodik, hogy az 1892-es két lenyomat és annak tisztes fogadtatása után a munkával már nem törődött, további kiadására nem gondolt. Feltételezhetjük, hogy Prohászka számára, aki a *Föld és ég* két kötetét 1902 és 1912 között négy alkalommal is kiadta, az *Isten és a világ* hamar érvényét veszítette, és arra ösztönözte, hogy né-

hány esztendő elmúltával hozzákezdjen az ott tárgyalt témák újragondolásához. Ennek a jele, hogy 1893-ban, amikor a pályatárs és vitapartner Dudek János apologetikai munkájáról ír recenziót (Prochászka 2893), éppen a természettudományos argumentumokat látja elégtelennek, szakszerűtlennek vagy túlságosan átteologizáltak, az 1890-es évek elején a hazai darwinizmus-vita elcsitulta pedig alighanem tájékozódásra, az evolúció és a darwini elmélet közötti viszony újragondolására is módot adott a számára. További munkára, korábbi intuíciója szisztematikus kidolgozására bátorította a XIII. Leó pápa által kiadott *Providentissimus Deus* körlevél is (Denzinger–Hünemann 2004. 3280–3294), amely 1893 végén nem pusztán a szentírás magyarázatának elveiről és hamis értelmezésének veszedelmeiről – ez már a modernizmus elvetésének előszelét is jelezte – szólt, de arra is biztatott, hogy az alkalmas természetismeretet és a történetiséget mint módszert a teológusok ne a Kinyilatkoztatás veszedelmének, hanem jobb megértése eszközének tekintsék. Másképpen fogalmazva: Prochászka célja ezt követően már egy olyan „pozitív hitvédelem” kidolgozása volt, amely nem ellenfeleket és riválisokat lát a dogmában, a természettudományban és a kortárs bölcséletben, hanem olyan autonóm, de egymást támogatni alkalmas igazságokat, amelyek erősíteni képesek egymás hitelét.

Időközben, a századforduló idejétől érezhető változás állt be a laikus bölcséleti és tudományos élet világában. Nagyon jellemző, hogy a német mellett a francia és az olasz szellemi élet változásait is figyelemmel kísérő Prochászka világosan érzékelte ezt a változást, míg az egyháza szellemi gettójából kitekinteni képtelen, a külhoni intellektuális történések zöméről másodlagos német források alapján tájékozódó Dudek láthatóan tudomást sem vett róla. Erős leegyszerűsítéssel erre az időre elérkezett az életfilozófiák kora, ennek hatásaként pedig tőlünk nyugatra merész, új nézetek kaptak lábra a dogmatikában és a szentírástudományban is. Az 1897-es *Testem benevolentiae* pápai körlevél (Denzinger–Hünemann 2004. 3340–3346) már olyan evolucionista véleményeket emlegetett, amelyek a *Szentírás* értelmezését és átértelmezését, a biblikus hagyomány alapos szaktudományos értékelését is napirendre tűzték, és hatott a katolikus elméletalkotásra a történetkritika elvét érvényesítő, Adolf von Harnack nevével fémjelezhető protestáns liberális teológia nagy évtizedének el-érkezése is. Ez vezethetett oda, hogy Prochászka erre a helyzetre reagáló írásai 1902-re két önálló kötetbe álltak össze: megjelent a *Föld és ég*, amely Prochászka egyik legeredetibb, legkiérleltebb, több ponton nagy gondolkodói autonómiát és szellemi bátorságot mutató alkotása, egyben dokumentuma a szerző szakításának a tradicionális hitvédelem gondolkörével. Amíg ugyanis a kortársak zöme a modern tudományos szemléletet minden „gyanús” állításával együtt kívánta elutasítani, Prochászka úgy látta, hogy a keresztény világnézetnek minden valódi új gondolatot el kell fogadnia, és meg kell lelnie a módját, hogy hogyan illesz-ze be azokat a maga rendszerébe. Egy ilyen adaptációs stratégia természetesen komoly következményekkel jár: történetiséget és dogmafejlődést feltételez, és

az egyház változatlan hitének szakadatlan megújítását igényli. Nem állítja eleve szembe a hit és az ész világát, a teológiát és a tudományt (a természettudományt, a filozófiákat), hanem egybeveti, reflektálja a kettő eredményeit, állításait. Valójában ez a szellemi magatartás az igazi újdonság Prohászka teológusi működésében, amely néha már egyenesen a II. vatikáni zsinat, az *aggiornamento* világát előlegezi meg.

A geológia és a teológia területéről szóló tanulmányok eredetileg cikksorozatként láttak napvilágot, majd a teljes anyag 1902-ben *Föld és ég* címen két kötetben, könyvként is megjelent. A szerző intenciója szerint nem paleográfiai, kozmológiai, botanikai vagy antropológiai szaktanulmány készül itt, hanem egy tudományszak teológiai átvilágítása. Maga mondja, hogy „a keresztény világnézetnek aranyos szálát iparkodtam a geológiának, paleontológiának s evolúciónak tudományos adatain keresztül húzni” (Prohászka 1928–1930. III. kötet. 2), a dolog merészsége viszont az, hogy ebben a műveletben „a modern tudást fogadom el alapul s ismertetvén felfogását a világ kialakulásáról s a leszármazásról, a már kialakított modern nézetek keretébe állítom be a keresztény gondolatot” (Prohászka 1928–1930. III. kötet. 3). Prohászka szerint esélyt kell kapnia a modern tudománynak arra, hogy meghallgatásra leljen a teológia, a hit által, erre a merész nagyvonalúságra pedig az értetlen teológus recenzens a „kapituláns magatartás”, a liberális sajtó pedig a „tudományos dilettantizmus” igaztalan és igazságtalan bélyegét sütötte. Az mindenesetre tény, hogy Prohászka itt a hit alkalmazkodóképességének határait méricskéli, és az sem kétséges, hogy természettudományos értelemben a szerző másodkézből dolgozik, nem alkotója, hanem csak ismerője, ismertetője mindazon tudományos tényeknek és elméleteknek, amelyekre hivatkozik. A munka tétje mindenesetre Prohászka szerint óriási: a *Szentírás* jó, korszerű megértése múlhat rajta. Művei, naplói más szaka-szaiból tudjuk: Prohászka általában azon a véleményen volt, hogy az igazságnak mindegy, ki, hol, hogyan ismerte fel; a keresztény világnézet rendeltetése nem az, hogy szelektáljon, hanem hogy integráljon mindent, ami a hitben és a tudományban valódi érték, igaz felismerés. A Szent Ágostont citáló, máshol a protestáns bibliatudomány módszertani felismeréseit méltató Prohászka szerint a keresztény világnézet nem az igazság örök birtoklásának privilégiumát jelenti, hanem az állandó képességet arra, hogy ami igaznak bizonyul, beépülhessen a hitletétemény világába, amely így maga is, akár a hit, dinamikus, fejlődő, változó valóság. Prohászka véleménye szerint a természettudomány lehet filozofikus, de nem lehet filozófia; sőt, maga „a természettudós lehet filozófus is, de a természettudomány nem lehet filozófia” (*Az elme útjain*, Prohászka 1928–1930. XIV. kötet. 121); a két terület között alapvető kompetenciakülönbség áll fenn, amely eleve értelmetlenné teszi az evolúció világnézeti jelentősége körüli acsarkodásokat. Hallgatólagosan vallja ennek a gondolatnak az ellenkezőjét is, ami olyan konzervatív tomistáknak sem tetszik, mint Dudek: nevezetesen azt, hogy a filozófia – vagy éppen a teológia – sem léphet a természettudomány helyébe,

és nem lehet szaktudományos döntőbíró annak vitáiban, hanem azt a pontot kell megtalálni, ahol a két szempont és terület érteni és használni tudja egymás felismeréseit.

Amikor Prohászka megfogalmazta a hit és a tudomány, a teológia és a filozófia kompetenciájának határaival kapcsolatos gondolatait, még aligha gondolta, hogy nehézségei lesznek a Tanítóhivatallal. Ám a Pápai Biblikus Bizottság a következő években olyan állásfoglalásokat hozott, amelyek szöges ellentétben állnak a modernizáció és a katolikus evolucionizmus elveivel, ez pedig kihatott szerzőnk szellemi mozgásterének alakulására is (Denzinger–Hünemann 2004. 3512–3528). Az ezeket és a későbbi antimodernista állásfoglalásokat kommentáló prohászkaei megnyilatkozást nem ismerünk, *Az intellektualizmus túlhajtásai* című írása (Prohászka 1998. 5. skk.) és főleg annak kézírata viszont arról tanúskodik, hogy Prohászka sem az evolúció, sem a történetiség elvét nem sietett feladni. Az őt érintő indexügy után viszont az új körülményekbe való rezignált beletörődés jelének tekinthetjük, hogy – a *nihil osztat* érdekében – a *Föld és ég* negyedik kiadásából engedte kihagyni a leginkább bírált fejtegetéseket. Végül az *Összes Művek*ben Schütz ismét közölte a vitatott szakaszokat, amolyan kordokumentumnak minősítve Prohászka gondolatát és finoman el is határolódva tőle: „a szerzőnek a szövegben kifejezett nézetét teológiailag nem lehet bátor-ságosan vallani” (Prohászka 1928–1930. IV. kötet. 258).

Prohászka 1903-as, *Diadalmas világnézet* címet viselő programkönyvében (Prohászka 1928–1930. V. kötet.), röviddel a pesti tanszékre való kinevezése előtt fogalmazta meg modernizációs programja alapkérdését a legvilágosabban: „lehet-e a keresztény világnézetet beállítani a mai kultúra világába?” (Prohászka 1928–1930. V. kötet. 3). Korábbi írásai intellektuális tanulsága Prohászka számára éppen az volt, hogy miként a természettudomány sem lehet önmagában világnézetté, úgy a kereszténységnek sem szabad önmagát tudományként meghatároznia. A vallás, a kereszténység értelmezésében maga is olyan dinamikus, fejlődő valami, amely éppen belső természete által alkalmas arra, hogy a természetismeret, a lélektan, a bölcselet, sőt a teológia „meta-tudománya” legyen, olyan integráló erő, amely nem pusztán ismerése vagy érzése, hanem teljes szemlélete a valóságnak. A kereszténység tehát Prohászka felfogása szerint világnézet, sőt „a világnézet” – „az embernek öntudatra ébredése” (Prohászka 1928–1930. V. kötet. 29). Világnézetnek lenni éppen azt jelenti Prohászka értelmezésében, hogy eszmélődésünk nem sorolódik be a tárgyi, gyakorlati tudás világába: „a kereszténység nem tan, hanem tény”, amely felette áll a tételek, hipotézisek, teóriák és dogmák világának, és egyszerre nyitott a föld és az ég, az élet és a hit felé is. Az ő vezéreszméje a laikus tudomány és bölcselet eredményeinek a hit javára való be- és elfogadása, a katolikus gondolkodás megújításának, vérfrissítésének igénye. Maga az általa használt beleállítani kifejezés hordozza a modernizációról vallott felfogását, hiszen beleállítani szerinte anyyi, mint az idegennek, merészen modernnek tűnő felismeréseket keresztény

szellemben átalakítani, áthatni, de követni, alkalmazni és hozzá alkalmazkodni, egyszerűen élni és élni benne. Ebből valamiféle szellemi reformkatolicizmus víziója bontakozik ki, amelynek az a vezérelve, hogy „állítsuk a régi igazságokat modern megvilágításba, hozzuk közelebb a mai kor érzéseihez, s mi is fellendítettük a vallásosságot” (Prohászka 1928–1930. V. kötet. 7). Ebből adódik Prohászka merész nyitottsága kora természettudományos felismerései iránt, hiszen világos meggyőződése az, hogy a biológia vagy a geológia felismerései, az evolúciós szemlélet, a természet rendjének dinamikus valóságként való felismerése nem a hit, nem a teológia kérdése. Már *Föld és ég* lapjain hitet tett egy fejlődő, változó univerzum létezésének igazsága mellett, azzal a meggyőződéssel, hogy amint a botanikus vagy a paleontológus felismerései sem írják felül a kinyilatkoztatást, úgy a kinyilatkoztatás sem tekinthető valamilyen egyedül érvényes természetrajzi elméletnek. Ha a katolikus tudomány kitart a korszerű ismeretek világnézeti alapú elutasítása mellett, csak annyit érhet el, hogy eleven anakronizmussá válik a világ szemében, miközben a hitet, saját tudományát fokozza le az egzakt, empirikus ismeretek szintjére. Prohászkanak ezek a nézetei 1900 körül meglehetősen merésznek tűnhetek, hiszen röviddel ezek megfogalmazását követték a Pápai Bibliai Bizottságnak a *Teremtés* könyvének közléseit tudományosan is érvényes teóriaként kezelő döntései, a szerző különvéleménye pedig később, néhány írásának indexre helyezése idején is szemet szúrt Rómában. Alapvetően más Prohászkanak a vallásról és a világról alkotott fogalma is, mint Dudeké. Míg Dudek számára a vallás kinyilatkoztatott, evidens örök igazságok foglalata, a világ feladata pedig ezek belátása és elfogadása, tudománya zsinórmértékévé tétele, addig Prohászka számára „a vallásosság természetes; oly természetes, mint a természet, amelyből a vallás fakad, amelyből a vallás, mint ösztön, mint érzék és hajlam, azután mint értés és érzés, akarás és lendület fakad” (Prohászka 1928–1930. V. kötet. 31). Nehéz nem észrevenni, hogy ebben a megfogalmazásban a korai életfilozófiák, Blondel és Bergson eszméinek a katolikus elméletbe való átemelési kísérlete megy végbe. Ebben az összefüggésben a keresztény tanítás nem a tudományok tudománya, az isteni bölcsesség állófénye, hanem valami dinamikus, vagy ahogyan már idéztük, „az embernek öntudatra ébredése”. A valódi keresztény bölcsélet nem elvont istentan és kozmológia, hanem az ember világnézete, „a világnézet pedig ott kezdődik, ahol az a valaki, aki a világot nézi, észreveszi, hogy mindez nem ő, hogy az mind más” (Prohászka 1928–1930. V. kötet. 33). A Prohászka által kívánt keresztény bölcsélet eredendően szubjektív természetű, hiszen középpontjában nem Isten és a világ, hanem Isten és az ember áll; ez utóbbi hitének korszerű foglalata az, amit világnézetnek nevez. Természetéből adódóan egy ilyen világnézet nem lehet tudományosnak vélt tételek, változhatatlan dogmák pusztá gyűjteménye, hanem az ember és külvilága, a változó, formálódó, és a változatlan, állandó folyamatos találkozása. Tehát Prohászka szerint elfogadhatatlan, hogy a modern természettudományoktól várjunk eligazítást világunk dolgaiban, de legalább ennyire

meddő, ha a tudás felismeréseire fittyet hányva, azokat megkérdőjelezve elvont dogmatikai tételekben akarjuk értelmezni Isten és a teremtettség viszonyát. Ebből a gondolatból bontakozik ki Prohászka számára a kortárs bölcseleti rendszereket érintő kritikája. Nézete szerint a modern materializmusok embertelen és valószínűtlenül szemlélete pusztán anyaggá és merő esetlegességgé silányítja a világot, az ábrándos idealizmusok pedig az eget akarják leráncigálni a földre, miközben barikádokat emelnek a külvilág és az ember belső világa közé. De nem járnak el bölcsebben a teológia racionális iskolái sem, amelyek közé Prohászka kimondatlanul, de kora konzervatív skolasztikáját is odasorolja. Ezek a hit igazságaihoz elvont eszméket fabrikálnak, és egy olyan racionális immanentizmus felé közelítenek, amelyben valójában sem Istennek, sem a léleknek nem jut igazán hely, hiszen mindenütt maga a tudásának göggyébe merevedett statikus emberi okoskodás pöffeszkedik. Prohászka modern katolicizmust kereső törekvéseinek záróakkordja lehetnek 1910 körül született, indexre került munkái. *Az intellektualizmus túlhajtásai* a filozófia egyoldalú, a pozitivizmust és a neotomizmust is jellemző túlzott racionalizmusát bírálta, mint annak előidézőjét, hogy a modern kultúra a válság tüneteit mutatja. A *Modern katolicizmus* mondanivalója ennél is radikálisabb, hiszen magának az egyháznak a belső megújulásáról ad víziót, hogy az alkalmassá legyen világnézeti szerepének betöltésére és a modern kultúra kihívásaira való megfelelésre. (Ezek az írások éppen az index miatt nem kerülhettek be az *összegyűjtött művek*be. Legutóbbi kiadásuk Prohászka 1998.)

A 20. század uralkodó eszméit elutasító vagy befogadó, a Dudek által képviselt *védekezve támadó* és a Prohászka féle *támadva védekező* szellemi magatartás közötti vita nem ért a végéhez a két háború közötti hazai katolikus szellemi életben sem, hiszen mindkét attitűdnek akadtak örökösei, folytatói. Ám új szereplőként jelent meg a teológiai és bölcseleti élet színpadán az a Schütz Antal, aki a következő korszak reprezentatív dogmatikusaként és neotomista bölcselőjeként, ha csak átmeneti időre, negyed századra is, de sikerrel zárkózta fel a hazai katolikus gondolkodás élvonalát az európai, ma visszatekintve zsinat előttinek nevezett intellektuális közösséghez. Schütz neotomista gondolkodó volt, de nem a tomista, konzervatív ortodoxia szellemében. Mint képzett pszichológus, sikerrel kötötte össze a skolasztikus hagyomány ontológiai, kozmológiai vonulatait a modern személyiségelmélet és valláslélektani megközelítés elemeivel. Ismeretelméletében ő már sem az ortodox realizmusnak, sem a Prohászka-féle intuicionizmusnak nem adott szabad utat, hanem ahhoz a transzcendentális iskolához, különösen Erich Przywara SJ-hez, az ifjú Karl Rahner mentorához, Martin Heidegger szellemi partneréhez került közel, amely számára – ez nagy szó volt a maga idejében – van élet, van bölcselet Kant után is. Amit Schütz a két háború között képviselt, az a maga idejében olyan modern, nyitott, módszertani elemei tekintetében meglehetősen eredeti skolasztika volt, amely bőségesen merített a hagyományból, de nem vetette el az újdonságokat, sőt naprakészen követte az egzisztencialista, a perszónális bölcselet vagy a korai

fenomenológia világának története is. Ami például a dogma állandóságát vagy a dogmafejlődés lehetőségét illeti, Schütz már világosan él a Prohászka által még meg nem fogalmazott, Dudek által meg sommásan elvetett megoldással: állítja a hittételek tartalmi állandóságát és változatlanságát, egyben azonban azt is, hogy ezen hittételek egyre mélyebb belátása, felismerése révén a dogma megértése fejlődik, változik az egyház története során. Schütz, ha úgy ítélte meg, bátran merített a modern, nem szigorúan skolasztikus irányzatoknak a szellemi eszköztárából is azért, hogy egy hiteles, egyszerre ortodox, ám egyben modern és a világ eszmei történéseivel párbeszédre képes katolikus gondolkodást gyökereztesen meg a hazai egyház tudományos életében. Végső áttörést azonban ő sem ért el; a korszerűtlenség és a közepszerű klerikalizmus erői igen szívósan ellenálltak ennek, 1945 után, majd Schütz betegségével és 1953-ban bekövetkezett halálával pedig a szemináriumok falai közé visszaszorított, a szocialista időkben merő bornírtságnak, téveszmének minősülő katolikus tudomány, amely bő negyed századra elveszítette a kapcsolatát a világegyház teológiai és filozófiai életével, újabb évtizedekre merült el abban a szellemi provincializmusban, amely ellen két emberöltővel korábban Prohászka vette fel a harcot.

Irodalom

- Barlay Ö. Szabolcs OCist. 2000. *Prohászka, az alkotó*. Székesfehérvár, Vörösmarty Társaság.
- Coreth, Emerich – Walter Martin Neidl – Georg Pfliegersdorfer 1987–1990. *Christliche Philosophie im katholischen Denken*. Graz–Wien–Köln, Styria. I. kötet.
- Denzinger, Heinrich – Peter Hünermann 2004. *Hitvallások és az egyház Tanítóhivatalának megnyilatkozásai*. Bányterenyé–Budapest, Örökmécs Kiadó Szent István Társulat.
- Dudek János 1893. *A keresztény vallás apológiája*. Budapest, Szent István Társulat.
- Dudek János 1908. *A modernizmus és a katholicizmus*. Budapest, Stephaneum.
- Előd István szerk. 1982. *Deum docuit. Schütz Antal, a hittudós*. Budapest, Szent István Társulat.
- Gergely Jenő 1994. *Prohászka Ottokár. A „napbaöltözött ember”*. Budapest: Gondolat.
- Gisler, Anton 1912. *Der Modernismus*, Einsiedeln: Benzinger.
- Hanák Tibor 1993. *Az elfelejtett reneszánsz. A magyar filozófiai gondolkodás századunk első felében*. Budapest, Göncöl Kiadó.
- Hocedez, Edgar 1947–1952. *Histoire de la théologie au XIXe sc.* I–III. Bruxelles–Paris, L’Edition Universelle – Desclée de de Brouwer.
- Horváth Pál 1995. Modernség vagy modernizmus a magyar katolikus bölcseletben. Dudek János pályaképe. *Magyar Filozófiai Szemle*, 39/1–2. 39–62.
- Horváth Pál 1996. Pető és a Magyar Sion. Prohászka recenziói és a magyar szellemi élet. In Szabó Ferenc SJ (szerk.): *Prohászka ébresztése*. Budapest, Ottokár Püspök Alapítvány – Távlatok. II. kötet. 118–125.
- Horváth Pál 2002. Modern katholicizmus? In Szabó Ferenc, Mózesy Gergely (szerk.) *Prohászka Ottokár, Magyarország apostola és tanítója. Tanulmányok Prohászka eszmévilágáról*. Szeged, Agapé Kiadó. 43–64.

- Horváth Pál 2008. *Philosophia perennis. A modern katolikus gondolkodás története*. Budapest, Kairosz Kiadó
- Ladányiné Boldog Erzsébet 1986. *A magyar filozófia és a darwinizmus XIX. századi történetéből (1850–1875)*. Budapest, Akadémiai Kiadó.
- Prohászka Ottokár 1893. Dudek János: A keresztény vallás apológiája. *Magyar Sion*, 783–786.
- Prohászka Ottokár 1928–1930. *Prohászka Ottokár összegyűjtött munkái*. I–XXV. kötet. Szerk. Schütz Antal. Budapest, Szent István Társulat.
- Prohászka Ottokár 1997. *Naplójegyzetek I.* Szerk. Barlay Ö. Szabolcs, Frenyó Zoltán, Szabó Ferenc. Budapest–Székesfehérvár, Agapé Kiadó – Távlatok.
- Prohászka Ottokár 1998. *Élő kereszténység*, Budapest: Kairosz Kiadó.
- Szabó F. SJ 2002. Prohászka eszmevilágának kialakulása. In Szabó Ferenc SJ szerk.: *Prohászka Ottokár. Magyarország apostola és tanítója*. Szeged, Agapé. 7–61.
- Szabó Ferenc SJ 2007. *Prohászka Ottokár élete és műve*. Budapest, Szent István Társulat.

TURGONYI ZOLTÁN

MTA BTK, Filozófiai Intézet

Kereszténység, nemzet, tulajdon

Horváth Sándor természetjogi munkásságáról

Abban a (sajnos igen szűk) körben, amelyben egyáltalán ismert Horváth Sándor O. P. (1884–1956) neve, kevesen vitatják, hogy ő volt a második világháború előtti magyar katolikus gondolkodás egyik (sőt talán a) legnagyobb alakja, s egyúttal szinte az egyetlen nemzetközi híru magyar keresztény filozófus és teológus. Életművének teljes feldolgozása azonban mindmáig nem valósult meg. „Munkássága részben még feltáratlan kincsesbánya”, ahogyan Frenyó Zoltán fogalmaz (Frenyó 2008. 141). Korunkban leginkább természetjogi gondolkodása számíthatna érdeklődésre, de ezt is csak kevesen próbálják felhasználni (igaz, köztük a hazai tudományos élet olyan kiemelkedő szereplői, mint a teológus és kánonjogász Kuminetz Géza vagy a jogbölcse Frivaldszky János). A jelen tanulmány is *csak a természetjogász* Horváth gondolkodását kívánja igen röviden bemutatni (különös tekintettel két a maga korában újszerűnek számító módon megközelített témára: katolicizmus és nemzet viszonyára és a tulajdonjog problémájára). Terjedelmi korlátaink miatt ez a kép persze igen hiányos lesz, és célunk nem is a teljes körű ábrázolás, hanem sokkal inkább bizonyos további vizsgálódásokat igénylő kérdések fölvetése, beleértve azt is, kinek a számára és milyen értelemben lehet ma egyáltalán „kincsesbánya” a nagy magyar tomista életműve.

Először lássuk a természetjog helyét Horváth Sándor világképének egészében! Szerzőnk a katolikus szemlélettel összhangban úgy látja, hogy a teremtés célja Isten dicsősége, amely a tulajdonképpeni, szűkebb értelemben vett – és csak eszes lények által végezhető – dicsőítés (Horváth 1949. 225) mellett Isten tökéletességének a világ rendje és szépsége általi kifejezését, tükrözését jelenti, oly módon, hogy az egyes teremtmények mind a maguk lényegének megfelelő működést megvalósítják, mind a világmindenség egészébe beilleszkednek, az isteni tervnek megfelelően (Horváth 1949. 223–224). E terv az örök törvény (lex aeterna), mely meghatározza, „miként kell a teremtmény minden megmozdulását szabályozni, hogy az beilleszkedjék a Teremtőtől elgondolt világrendbe” (Horváth 1943a. 273; vö. Horváth 1948. 518). Minden egyéb törvénynek ez a mércéje, így a természeti törvénynek (lex naturalis) is, amely „az örök törvény

lemintázása a teremtményben, mintegy egyes eszméinek, rendelkezéseinek lenyomata” (Horváth 1949. 224). Ez a „lemintázás” más-más módon történik az eszes élőlényekben, illetve „az önkormányzatra nem alkalmas dolgokban” (Horváth 1949. 223), vagyis az ember alatt elhelyezkedő teremtményekben. Az utóbbiakat „az örök törvény benső erővel látja el és úgy intézi működésüket, hogy az szabályszerűen folyják le és így szükségszerűen szolgálja” a világkormányzás céljait (Horváth 1949. 223–224).²

Az eszes lényekben viszont „az örök törvény kétféleképpen mintázódik le: ismeret és belső hatóerő szerint” (Horváth 1948. 520). Az utóbbit – tehát a „*belső hatóerő*” szerinti „lemintázódást” – „az ösztönök, a természeti hajlandóságok” (Horváth 1949. 227) képezik, amelyekben „Isten örök elgondolásai jelentkeznek” (Horváth 1948. 520–521). Ám az emberben felfedezett hajlamokat nem lehet minden további nélkül működni hagyni a maguk spontaneitásában, hanem alárendelendők az értelem irányításának, amely pedig a maga részéről az Isten által megszabott rendhez kell, hogy alkalmazkodjon (Horváth 1949. 233). E hajlandóságok közé tartozik az a három is, amelyet Szent Tamás a *Summa Theologica* egy sokat idézett helyén (I–II. 94. 2.) sorol fel. „Az életfenntartás ösztöne az anyagi javak felhasználásához és feldolgozásához utalja az embert. Az egészen általános, tehát nem a tisztán fizikai munka révén történik ez” (Horváth 1949. 233). A második ösztön a fajfenntartásra irányul (Horváth 1949. 233), a harmadik pedig „az ember kultúrvágyait hangsúlyozza. Az ember természet adta joga, hogy kifejtse értelmi és akarati működését minden irányban. Fölfelé Isten megismerésére, lefelé pedig a természet adatainak, törvényeinek felkutatására irányul ez” (Horváth 1949. 233–234). A „kultúrvágak” kifejezés természetesen nem magától Tamástól való, de épp ezért fejezi ki hüen, milyen fontosnak tartja – ahogy majd látni fogjuk – Horváth az ember által végzett kultúraépítő, világalakító tevékenységet, míg a *Summa Theologica* szóban forgó szöveghelye (a társadalomalkotás mellett) csak a megismerő tevékenységet (ezen belül is Isten megismerését) hangsúlyozza.

Az *ismeret* általi „lemintázódás” pedig azt jelenti, hogy az értelem felismer bizonyos normákat, s ezeket nevezzük természetjognak (Horváth 1949. 226). E „minden különös képzettség nélkül” felismerhető, „maguktól értődő törvények képviselik a természetjog elsőrangú parancsait” (Horváth 1949. 227). E normák közé tartozik az Isten és a felebarát iránti szeretet parancsa is (Horváth 1949. 228). E kettőből könnyen levezethető a tízparancsolat is (Horváth 1949. 228), amely szintén „a tiszta természetjog elsőrangú parancsainak” a köréhez tartozik (Horváth 1949. 229).

² Szűkebb értelemben a nem eszes lényekben működő „lenyomat” vagy „lemintázás” nem is nevezhető törvénynek, hiszen ez utóbbról Szent Tamás szerint csak akkor beszélhetünk, ha az általa irányított létező részéről is van valamiféle aktivitás és megismerés az irányítás során (Horváth 1941. 78. 47. jegyzet).

Ahhoz, hogy megértsük, mint jelent itt a „tisztá természetjog”, mindenekelőtt a „tisztá természet” mibenlétét kell megvizsgálnunk. Mint ismeretes, a klaszszikus katolikus felfogás több egymással szorosan összefüggő vonatkozásban különbséget tesz természetfeletti és természetes rend között. A megismerésnek is van természetes és természetfeletti formája: az előbbivel olyan információk birtokába juthatunk, amelyek megszerzéséhez elegendő a természetes emberi ész világossága, tehát nincs szükség kinyilatkoztatásra. Ilyen a közönséges hétköznapi tudásunk, ilyenek a profán tudományok, s ilyen a természetes teológia is, amely észrvek alapján eljuthat Isten mint teremtő létezésének bizonyításáig, s egyes tulajdonságait is megragadhatja. Isten megtehetette volna, hogy Róla való tudásunkat meghagyja ezen a szinten, ám nem így történt: kinyilatkoztatással olyasmit is közölt önmagáról és a világhoz való viszonyáról, amihez pusztán természetes eszünk segítségével sosem juthattunk volna el.³ De az ember célja is kétféle lehet: egy tisztán természetes rendben is lenne halál utáni büntetés, illetve jutalom, de ez utóbbi nem foglalná magában Isten színe látását, hanem pusztán úgynevezett természetes túlvilági boldogság lenne. Egy merőben természetes rendben ennyi „járna” az embernek. A jelenleg ténylegesen fennálló üdvrend viszont természetfeletti, ami azt jelenti, hogy Isten egyrészt már az evilági élet során valamiféle szoros személyes kapcsolatot, „barátságot” kínál föl az embernek a kegyelmi állapot formájában, másrészt az üdvözültek eljuthatnak Isten színe látására. Az ember „erői” is többféle szinten állhatnak a mondottaknak megfelelően. Lehetséges volna egy olyan világrend, amelyben csak olyan vonásokkal rendelkezünk, amelyek a filozófiailag (tehát a természetes ész szintjén) megragadható emberi természetnek felelnek meg, anélkül hogy Isten ezekhez bármiféle adományt csatolna ráadásként. Ez lenne a *tiszta természet* (*natura pura*) állapota. A jelen üdvrendben azonban nem így van. Isten kétféle adománnyal egészítette ki a tisztá természetet közvetlenül a teremtéskor. Egyrészt természetfeletti adományt juttatott az ősszülődnek, a már említett kegyelmi állapotot, másrészt természetén kívüli adományokban is részesítette őket, amelyek közül a halhatatlanság és a *concupiscentiától* (hagyományos magyar kifejezéssel élve a „rendetlen kívánságtól”) való mentesség a két legfontosabb.⁴ Mint ismeretes, ezek az adományok a bűnbeesés következtében elvesztek.⁵

³ Ilyen ismeret például a Szentháromságról, az ősalápotbeli adományokról és ezeknek a bűnbeesés miatti elvesztéséről, valamint az egyik isteni személynek, a Fiúnak a megtestesüléséről és megváltói haláláról szóló tanítás, hogy csak a keresztény hit legfontosabb alkotóelemeit említsük.

⁴ A *concupiscentia* a legegyszerűbben úgy jellemezhető, mint az emberben az ész és az észalatti belső erők közötti, önmagában természetes diszharmónia.

⁵ A kegyelmi állapot a keresztséggel helyreállítható, ám a természetén kívüli adományokat – amelyek éppen *természetünk* természetes hiányosságait kompenzálták – a történelem egész folyamán nélkülöznünk kell. (Igaz, a *concupiscentia* ellensúlyozására gyógyító kegyelmet kaphatunk, amely abban segít, hogy a természetünknek megfelelő

Kérdés azonban, hogy az adományok elvesztése nyomán az emberiség jelen állapota a tiszta természetnek felel-e meg, vagy ennél mélyebbre süllyedtünk. A katolikus gondolkodók ezzel kapcsolatos véleménye megoszlik. Az utóbbi időben e kérdést ritkábban tárgyalják, de régebben a többség úgy vélte, az őslapot adományainak elvesztésével egyszerűen a tiszta természettel tartalmilag megegyező állapotba kerültünk, s természetünk meggyengülésén csupán azt kell érteni, hogy elvesztek a támaszául szolgáló, de neki nem járó adományok, a gyengülés tehát csupán a ráadásokat is magában foglaló őslapothoz viszonyítva értendő. Vannak azonban olyan szerzők is, akik szerint jelenlegi állapotunk a tiszta természethez képest is alsóbbrendűnek mondható, másképpen fogalmazva a bukott természet állapotában az ember gyengébb, mint amilyen a tiszta természet állapotában lenne.

A jelen sorok írója úgy gondolja, az előbbi álláspont jobban összeegyeztethető a Tanítóhivatal és néhány mértékadó katolikus gondolkodó azon megnyilatkozásaival, amelyek szerint Isten olyan állapotban is teremthette volna az embert, amilyenben jelenleg születik. Michael Baius ezt tagadó tételét V. Szent Piusz pápa 1567-ben elítélte (DH 1955). Aquinói Szent Tamás – Petrus Lombardus *Sententiái*hoz írott kommentárjában – úgy látja, „Isten alkothatott volna kezdetben, amikor az embert teremtette, egy másik embert is a föld sarából, akit természetének állapotában hagyott volna, hogy tudniillik halandó és szenvedő legyen, s érezze a rendetlen kívánság hadakozását az ész ellen; ezzel semmiben sem kisebbittetett volna az emberi természet, mert mindez a természet elveiből következik” (II Sent., dist. 31., q. 1., a. 2., ad 3.). További nagy tekintélyek – például Bellarmin és Suarez – is úgy látják, hogy az ember erői a jelen állapotban olyanok, mint a tiszta természet állapotában lennének (vö. Tanquerey 1933. 576–577, §. 910).⁶

Horváth Sándor viszont azon szerzők közé tartozik, akik szerint természetünk nem csupán a ténylegesen létezett őslapothoz, hanem a tiszta természethez viszonyítva is meggyengült, jelenleg tehát bizonyos értelemben „természetalatti” állapotban vagyunk (Horváth 1941. 31). Mostani állapotunkat, mint tapasztalatból tudjuk, „a romlottság, az önzés, a társadalmi kuszáltság, a pugna omnium contra omnes felé hajló csúnya megoszlás” (Horváth 1941. 31) jellemzi. Hitünk alapján tudjuk, hogy ez a helyzet a bűnbeesés következménye, s hogy az azt megelőző állapot fennmaradása esetén – a fent említett adományoknak köszönhetően – „nem az anyag, a test, hanem a szellem, a lélek igényei lettek

erkölcsi normákat követni tudjuk, de ezzel Isten nem tartozik nekünk; másfelől, ha felkínálja is, nem biztos, hogy az érintett személy elfogadja ezt, és együttműködik vele.)

⁶ Arról, hogy az ezen alapuló emberkép miért alkalmasabb kiindulópont a mai világban a nem hívőkkel folytatott párbeszédhez és valamiféle közös erkölcsi értékrend kialakításához, lásd Turgonyi 2015a.

volna mérvadók” természetünk működésében (Horváth 1941. 31). Horváth szerint e két állapot „között kell lennie a tiszta természetnek, amelynek igényeit sem az anyag, sem a lélek fölénye nem szabja meg, hanem a kettőnek az egyesüléséből származó összhang nyilatkozik meg benne” (Horváth 1941. 31). E tiszta természetnek „a rendezésre való alkalmassága és igényei alkotnák a tiszta természetjogot, amelyben sem a természetet túlhaladó, sem pedig alatta maradó követelmények nem jelentkeznének” (Horváth 1941. 31).

Horváth szerint tehát a tiszta természetjog szigorú értelemben véve egy olyan emberi állapotnak felel meg, amely a valóságban sosem létezett. Ugyanakkor e tiszta természetjog az elvontan tekintett emberi természet mint olyan követelményeit tartalmazza, amelyeknek valamilyen formában a ténylegesen és konkrétan megvalósuló emberi természetben is érvényesülniük kell, csak hogy ekkor e konkrét állapotban természetünket olyan „tényleges hajlandóságok” (Horváth 1941. 31) is jellemezhetik, amelyeket a tiszta természet nem ismer, s amelyek így olyan szabályozást igényelnek, amelyről a tiszta természetjog nem rendelkezik, hanem nyitva hagyja a szóban forgó kérdést. Horváth szinte mindig a tulajdon problémáját hozza föl erre példának. Az emberi természetnek mint olyannak szüksége van földi javakra, amelyekre vonatkozóan azonban a tiszta természet csak egyetlen útmutatást ad: „használd azokat!” (Horváth 1941. 32). Azt a kérdést, hogy e használat közös vagy magánbirtoklás keretében történjék-e, a tiszta természetjog nyitva hagyja. Eldöntése attól függ, milyen konkrét állapotban van az emberi természet. A bűnbeesés előtti állapotban, a természetünkhez járult adományok birtokában a közös tulajdonlás lenne a természetjogi szabály, míg jelen állapotunknak, a bennünket most jellemző hajlamoknak a magántulajdon felel meg (Horváth 1941. 32). Az emberi természet konkrét állapotával a fenti módon számoló természetjogi normákat nevezi Horváth Sándor „levezetett” vagy „másodrangú” természetjognak (Horváth 1949. 229). Olykor azonban a fenti értelemben vett tiszta természetjogot egyszerűen csak természetjognak, a levezetett természetjogot pedig népjognak (*jus gentium*) nevezi (például Horváth 1928d. 48). S arra is utal, hogy Szent Tamás néha egyszerűen tételes jognak (*jus positivum*) mondja a levezetett természetjogot (Horváth 1941. 34); de szerzőnk olykor maga is egyszerűen „emberi jognak” nevezi a levezetett természetjogot, amely kifejezésen az adott kontextusban ember alkotta jog értendő (Horváth 1928d. 50).

Az ismeretek és hajlandóságok által a feljebb ismertetett módon „lemintázott” normarendszer tehát a természetjog. Fontos megjegyezni, hogy ennek elsődleges parancsait mindenki ismeri, és a másodlagos parancsokról való tudásunk is csak önhibánkból homályosulhat el bennünk, ha engedjük magunkban eluralkodni helytelen vágyainkat, a parancsok egyik szintjét sem lehet tehát teljesen vétlenül figyelmen kívül hagyni (Horváth 1949. 234).

A természetjog nemcsak a már bemutatott formában osztható fel, tehát „tisztá” és „levezetett” természetjogra. Egy más felosztás szerint meg lehet különböztetni *szűkebb* és *tágabb* értelemben vett természetjogot. Tágabb értelemben véve a természetjog azt a „legfelsőbb immanens normát” jelenti, „amely az emberi cselekedeteket irányítja” (Horváth 1941. 8. 1. lábjegyzet), vagyis, egyszerűbben szólva, a természetünknek megfelelő *erkölcsöt* mint olyat, az örök törvénynek az *eszes* teremtményekben való „lemintázását”. Szűkebb értelemben azonban a természetjog Horváth műveiben az erkölcsnek mint nemnek csak az egyik faja, jelesül „a személyközi viszonylatok általános rendező normája” (Horváth 1941. 8. 1. lábjegyzet), amely eltekint az emberi cselekedetek benső mozgatóitól, és tisztán a „külső, dologi” szempontokkal foglalkozik (Horváth 1941. 8). Csak azt célozza tehát, hogy az emberek *külső* magatartása megfeleljen az igazságosságnak, s nem foglalkozik azzal, hogy e magatartás például erényességből vagy pusztán a külső szankcióktól való félelemből fakad-e. Horváth Sándor írásaiban többnyire ez utóbbi, szűkebb értelemben véve emlegeti a természetjogot, ezért én is ezt fogom tenni a továbbiakban, míg a tágabban vett természetjogot erkölcsként, esetleg természetes erkölcsi törvényként fogom emlegetni.

Most fordítsuk figyelmünket a szűkebb értelemben vett természetjogra, amely tehát, mint láttuk, az igazságosságot hivatott érvényre juttatni! Ennek kapcsán szerzőnk többször és igen nyomatékosan hangsúlyozza, hogy az igazságosság erényének három alfaja közül nem feledkezhetünk meg a „törvényes igazságosságról” (*iustitia legalis*), amelynek kedvezményezettje, szemben a másik két alfajéval (az osztó és a csereigazságosságéval) nem valamely egyén, hanem a *közjó* mint olyan, tehát a társadalom java. (Erről lásd mindenekelőtt: Horváth 1941. 49–55.) Ennek kitüntetett fontosságát indokolja, hogy „az egyénnek az egész fejlődése, tulajdonképpen emberi léte a társadalom tökéletes megvalósulásától függ” (Horváth 1941. 52).

Közelebről szemügyre kell tehát most vennünk a közjó (*bonum commune*) fogalmának Horváth Sándor műveiben megjelenő értelmezését. Ennek kapcsán megjegyzendő, hogy a katolikus szakirodalomban ritkán találkozunk a közjó pontos meghatározásával, noha e fogalom központi szerepet játszik az Egyház tanításában. Lehet persze, hogy éppen ez a szerep az oka a világos definíció hiányának: a szerzők egyszerűen feltételezik, hogy a közjó fogalmát úgyis mindenki ismeri. Nincs itt helyünk az ezzel kapcsolatos problémák és lehetséges félreértések részletes bemutatására.⁷ Annyit azonban meg kell jegyeznünk, hogy a napjainkban leginkább bevettnek látszó meghatározás, amelyet a II. vatikáni zsinat dokumentumaiban és *Az Egyház társadalmi tanításának kompendiuma*-ban is használnak, s amely XXIII. János *Mater et Magistra* és *Pacem in Terris* kezdetű enciklikáiból származik, nem meríti ki a közjó teljességét. E megha-

⁷ Minderről bővebben: Frivaldszky 2013; Froelich 1989; Maritain 1946; Smith 1995; Turgonyi 2012b.

tározás szerint a közjó „a társas élet ama feltételeinek összessége, amelyeknek segítségével az emberek a maguk tökéletességét teljesebben és könnyebben elérhetik”.⁸ Ez azonban a közjó hagyományos katolikus fogalmának csak az egyik aspektusa: e definíció a közjót eszköznek vagy feltételrendszernek tekinti, miközben a hagyományos katolikus felfogásban legalább ennyire fontos a közjó mint közös *cél* szerepeltetése is.⁹ Horváth Sándornál éppen ez utóbbi kap nagy hangsúlyt. Az emberiség közjavát a legtömörebben így határozza meg: „a faj fennmaradása és tökéletesülése” (Horváth 1942. 16). Ez persze csak az immanens közjó, a *bonum commune humanum*; létezik az ettől különböző transzcendens közjó, a *bonum commune divinum* is (Horváth 1942. 5): ez „maga Isten mint annak a természetfeletti boldogságnak a tárgya és princípiuma, amelyre minden ember meghívott” (Horváth 1929. 199. 1. lábjegyzet). Mindkét esetben nyilvánvalóan célként, egy törekvés tárgyaként, fenntartandó tevékenységként vagy folyamatként, illetve elérendő, megszerzendő valamiként szerepel a közjó.

Az egész emberiség *általános* immanens közjava mellett a kisebb társadalmi „alakulások” vagy „alakulatok” (család, nemzet, nép stb.) is rendelkeznek *saját* „konkrét közjóval” (*bonum commune particulare*) (Horváth 1942. 5) mint alkotóelemeik közös céljával. Ennek a konkrét helyen és időben megvalósítandó közjónak azonban összhangban kell állnia az általános közjóval (Horváth 1942. 5), továbbá ezzel összefüggésben – mint mindennek – az erkölcs keretei között kell maradnia (lásd például Horváth 1929. 44).

Mi értendő az emberi faj fennmaradásán és tökéletesedésén mint közjón? A válaszadás végett Szent Tamás azon fejtegetéseihez kell visszanyúlnunk, amelyek a teremtett dolgok sokaságának, egymástól való különbözőségének és egyenlőtlenségének magyarázatát adják. A *Summa Theologica* I. részében, a 47. quaestio 1. articulusában az Angyali Doktor kifejti, hogy a dolgokból azért létezik sok, s ezek azért nem egyformák, mert Isten jóságát egyetlen teremtmény nem tudná kielégítően ábrázolni. Így az a jóság, amely Istenben egyszerűen és egyformán van meg, a teremtményekben sokféle módon és megosztva létezik. A 2. articulusból pedig azt is megtudjuk, hogy ugyanezért van egyenlőtlenség is a dolgok között, továbbá hogy a fajok fennmaradásához a keletkező és pusztuló létezők esetében individuumok sokaságára van szükség (vö. Horváth 1941. 80. 71. jegyzet). Az e két articulusban foglaltakat kombinálva és továbbgondolva Horváth Sándor mintegy metafizikai alapot szolgáltat a sokféleség pozitív értékeléséhez, s közvetve a kultúráéhoz is, aminek, mint később majd látni fogjuk,

⁸ *Dignitatis Humanae* 6. In Cserháti–Fábián 1975. 376; Vö. *Gaudium et Spes* 26. In Cserháti–Fábián 1975. 460.

⁹ A kettő persze összeegyeztethető. Erről és a „közjó” kifejezés jelentésének egyéb árnyalatairól lásd Turgonyi 2012b.

nagy jelentősége van mind a munkáról és a tulajdonról, mind pedig a nemzet jelentőségéről szóló nézeteinek szempontjából.

Szerzőnk szerint a természetnek *„mindig a maradandó, lehetőleg örök értékek létrehozása és fönntartása a tulajdonképpeni célja”* (Horváth 1942. 13):

A természet tulajdonképpeni szépségét [...] nem az egyedek, hanem a fajok képviselik. Az előbbieket a változó, mulandó elemek, amelyeket a természet azért hoz létre, hogy egyrészt megőrizze a fajokat, az örök, változatlan eszmék hordozóit, másrészt pedig, hogy bennük mintegy szétszórta és a legkülönbözőbb szám- és fokozati különbségekben valósítsa meg a faji sajátosságok majdnem kimeríthetetlen tökéletességkomplexumából egyes vonásokat s így az egyedek összessége legyen hordozója és képviselője az egész megközelíthető faji tökéletességnek (Horváth 1922. 6).

Ezzel összefüggésben a közjót Horváth úgy is meghatározza, mint „az általános embernek” vagy „az ideális embernek” a sokaság általi megvalósítását (Horváth 1918. 10).

Az ember esetében ugyan – istenképiségnél fogva – az egyénnek önmagában is van értéke, de ettől még igaz marad, hogy e világi vonatkozásban a mi fajunk esetében is megfelel a természet (s így persze ezen keresztül Isten) céljának a lehető legnagyobb változatosság, amelyet nyilvánvalóan csak növelhet, ha az egymást követő nemzedékek az emberben rejlő lehetőségeket egyre jobban kiaknázzák, a világot átalakító és önmagukat is tökéletesítő tevékenységükkel tovább növelve a sokféleséget az univerzumban. „A természet adottságainak emberi elgondolások szerinti alakítását” nevezi Horváth kultúrájának (Horváth 1942. 37), amelynek részét képezi a vallás, a tudomány, a művészet, a mesterség, az erkölcs, a jog stb. (Horváth 1922. 12; 1942. 11), s amelyben így magának az embernek az alakítása is benne van. A közjó Horváth által említett második részeleme, a tökéletesedés tehát egyrészt gyakorlatilag minden célirányos emberi tevékenységet felölel, másrészt megkívánja e folyamat sok generáción át zajló voltát, s így mintegy magában foglalja az első elemet, a fajfenntartást, amely persze már élőlény mivoltunknál fogva is természetünk velejárója. Így akár azt is mondhatnánk, hogy a közjó egyszerűen a – tág értelemben vett – kultúrával azonos, akár folyamatként, akár eredményként tekintjük ezt.¹⁰ Horváth maga is tudatában van annak, hogy a közjó két mozzanata közül a tökéletesedés feltételezi a faj fennmaradását, a generációk egymásra épülését, a korábbi nemzedékek felhalmozta kulturális termékeknek a későbbiek általi elsajátítását és további gazdagítását: az egyént a közösségben „felhalmozott vagy ott elérhető javak használatára utasítja a természet, amely ilyen célzattal parancsolta meg

¹⁰ Ezért lehet a közjó egyszerre feltételrendszer, cél és folyamat. Vö. az előző lábjegyzettel.

a közösség létrejövését” (Horváth 1943c. 239), de a mindenkori egyénnek a maga részéről tovább is kell vinnie ezt a felhalmozási folyamatot: „a társadalom javaiból merítünk, megtartó és nevelő ténykedését hatni engedjük lelkünkre”, ugyanakkor gyarapítjuk is „azokat a javakat, amelyekből kortársaink és utódaink meríthetnek” (Horváth 1943c. 245). Mindez Horváth szerint szorosan összefügg az ember lényegi társadalmiságával, azzal, hogy az ember „természetszerű hiányait nem pótolhatja máshol, mint a közösségben”, s hogy így „teljes emberi életet csak itt folytathat” (Horváth 1943c. 245).

Az általános *emberi* közjó tehát röviden szólva a kultúra fenntartása és tökéletesítése. Közjó azonban nem csak az ember esetében létezik. Horváth közjónak nevezi a világegyetem fennmaradását, az égitestek mozgásának örökké változatlan rendjét is, vagy az élővilágban a fajok megőrződését (Horváth 1926. 114–115). Függetlenül attól, hogy szaktudományos szempontból mai ismereteink szerint mennyire tarthatóak a nézetei, annyi mindenképpen lényeges belőlük a számunkra, hogy Horváth szerint a világmindenség egészének is van közjava (*bonum commune Universi*): az örök törvényen, az isten világterven alapuló rend (Horváth 1929. 205–206).

A tökéletesedés, amely értelmi erényeink kiművelését is jelenti, nemcsak az emberiség egészének, hanem külön-külön minden egyes embernek is kötelessége (Horváth 1943b. 219). Az értelmi erények közül kitüntetett jelentőséggel bír a mesterség vagy művészet (*ars*), amely az embert arra készíti, hogy az anyagi világra „a legkülönbözőbb formákban rányomja értelmének alkotó és alakító pecsétjét” (Horváth 1943b. 220). A mesterség „azonos a munkával, az anyagnak az értelem révén történő felhasználásával és megtermékenyítésével”, s nélküle sem a létfenntartás, sem – mint látni fogjuk – a tulajdonjog megalapozása nem lehetséges (Horváth 1943b. 220). A munka természetesen nemcsak a manuális fizikai tevékenységet jelentheti, hanem a kultúra egészét létrehozó és formáló valamennyi emberi aktivitást, Szent Tamás nyomán beleértve ebbe még a kontemplációt is (Horváth 1929. 114–115). A technikai fejlődést már csak azért is fontosnak tartja Horváth, mert ez éppen a sajátosan emberi (szellemi) szükségletek kielégítésére felhasználható időt növeli (Horváth 1929. 118).

A munkát az is szükségessé teszi, hogy az ember teste révén eleve „az anyagi világba van bekapcsolva, ennek törvényeire utalva és a belőle való táplálkozás nemcsak fennmaradásának, hanem szellemi tökéletesülésének is elengedhetetlen természeti előfeltétele” (Horváth 1943b. 227). Így „a természetjog az anyagi világ használatára utalja az embert és neki, nemcsak mint közösségnek, hanem egyedi határozottságában is megadja az elidegeníthetetlen használati jogot” (Horváth 1943b. 227).

Horváth Sándor tehát nagyon világosan látja az ember társadalomra, kultúrára, hagyományra utaltságát, a tárgyasulások felhalmozásának antropológiai jelentőségét. Az egyes ember bizonyos értelemben a létét is a társadalomnak köszönheti, *terméke* ez utóbbinak mint másodlagos (teremtett) okok rendsze-

rének, miközben természetesen egy másik síkon Isten mint Első Ok a forrása a létének. Az ember mindig „a környezetének [Milieu] gyermeke”, „szellemi adottságaink” [Geistesgaben], „pszichológiai énünk” kifejlődése a környezettől függ (Horváth 1929. 64). A másodlagos okok közül Horváth Szent Tamás nyomán kettőt külön is kiemel: a családot és a hazát (patria). E két – Tamás által *principium producens in esse et gubernans* néven emlegetett – tényezőről szerzőnk szerint elmondható, hogy „az egyén Isten után mindent ezeknek köszönhet” (Horváth 1943c. 244). Ennek megfelelően „a természetjog család- és nemzetfölkötti érzületet kíván meg az általános emberszeretet formájában”, de egyúttal „a kisebb közösségi alakulatok becsülését és áldozatra kész szeretetét is parancsolólag előírja” (Horváth 1943c. 244–245). E „kisebb közösségi alakulatok”, amilyenek például a „népek, nemzetek, hazák”, túlnyomórészt „a természet alkotásai” ugyan, de azért nem teljesen kész állapotban találjuk őket, „hanem végleges befejezettségüket az egyének vállvetett munkájától várják” (Horváth 1943c. 245).

Ezzel elérkeztünk Horváth Sándor életművének egyik legfontosabb témájához, a nemzet katolikus értékelésének kérdéséhez. Érdemes e tárgyat részletesebben is megvizsgálnunk, egyrészt mivel a kereszténység és a nemzet viszonya ma is sokak szemében problematikus, másrészt mert Horváth Sándor e téren új vonásokkal gazdagította a katolikus gondolkodást. E vizsgálódás egyúttal arra is alkalmat ad, hogy röviden bemutassuk Horváth államfelfogását, amely persze a nemzet problematikájától függetlenül is fontos része természetjogi életművének.

A katolicizmus viszonylag későn kezdett érdemben foglalkozni a nemzet fogalmával.¹¹ A kultúrák, etnikumok, nyelvek sokaságának létezését természetesen tudomásul vette az Egyház, de egyszerűen mint tényt, nem pedig mint önértéket; sőt e pluralitást, különösen a nyelvek különbözőségét, inkább fogyatéknak tekintette, amely végső soron a Bábel tornyának építéséért kiszabott isteni büntetés következménye. Az Egyházat a különböző társadalmi csoportosulások közül a család mellett mindenekelőtt az állam érdekelte: ez volt a fő riválisa, a vele való viszonyt kellett elsősorban tisztázni. A klasszikus tomizmusban létezik ugyan a hazaszeretet mint az igazságosság egyik mellékerénye (a haza pedig a tomizmusban – ahogy majd Horváthnál is látni fogjuk – a nemzet földrajzi megfelelője), de ennek semmi köze a modern nacionalizmushoz: egyszerűen valamiféle hála létünk egyik forrása, a fent már említett egyik *principium producens in esse et gubernans* iránt.

Amikor az Egyháznak szembesülnie kellett a modern nacionalizmussal, első tapasztalatai meglehetősen negatívak voltak: e nacionalizmus az Egyházi Állam létét fenyegette, s ez már magában is nehezen fért össze a katolicizmus önképé-

¹¹ A jelen és a következő bekezdésekben tárgyalt témáról bővebben lásd Geréby 2008 és Llywelyn 2010.

vel. Katolikus felfogás szerint Krisztus valóságosan királya a világnak, furcsán hat tehát, ha földi helytartója egyúttal egy közönséges evilági állam hatalmának van alávetve egyszerű állampolgárként; ráadásul ha így függésbe kerül egy földi hatalomtól, esetleg ez utóbbi eszközének fogják látni, s megkérdőjelezzik pártatlanságát és állásfoglalásainak egyetemes érvényét. Érthető tehát, hogy a pápák ragaszkodtak a szuverenitáshoz.¹² De ettől függetlenül is teljesen jogos egy lényegénél fogva univerzalisztikus vallás bizalmatlansága a nacionalizmus iránt, vagy úgy is fogalmazhatunk, a transzcendens Istent mindenek fölé helyező vallás ellenszenve bármiféle a teremtett világhoz tartozó dolog bálványozása iránt. Így az Egyház kevésbé volt motivált a nemzeti különbségek pozitív értékelésére.

Ezért lényegi változások a nemzet hivatalos katolikus értékelésében csak viszonylag későn, a második világháború után következtek be. Ám az első lépéseket ebben az irányban már néhány évtizeddel korábban megtették egyes katolikus szerzők, s ezek közé tartozik Horváth Sándor is. Hogy azonban jobban lássuk az ő helyzetét és jelentőségét e vonatkozásban, nézzük először azokat az általános vonásokat, amelyek a 20. század elejének katolikus álláspontját jellemzik. Mindenekelőtt azt kell aláhúznunk, hogy a népet (populus) előnyben részesítik az etnikai értelemben vett nemzettel (natio) szemben. A nemzet a természet szinte spontánul létrejövő terméke (ráadásul történelmileg változnak a jellemzői, meg is szűnhet, például összeolvadva más nemzetekkel, akár minden külső kényszer nélkül is), míg a nép tudatos tevékenységből születik. A földrajzi térben a nemzetnek a haza (patria) felel meg, a népnek viszont egy állam (civitas) területe. Ez utóbbi gyakran több hazát s így több nemzetet foglal magában, s ezek partikuláris érdekei alárendelődnek a nép közjavanak. A nemzeti identitás alkotóelemeit a természeti törvényhez kell mérni, s az ennek fényében nem megfelelő elemeket elvetni (míg a többit meg lehet hagyni, ha az érintettek számára ez fontos). S általában véve is kiküszöbölendő minden olyan tényező, amely belviszályok forrása lehet, mivel mindenáron meg kell őrizni a békét és a nyugalmat.¹³

Mit ír mindezekkel kapcsolatban Horváth Sándor? Már láttuk: a természetük-nél fogva társas lényekből álló emberiség közjava szerint fajunk fennmaradása és tökéletesedése, oly módon, hogy ezáltal is növekedjék a lét gazdagsága, s ennek sokfélesége, és (az örök törvénynek megfelelő) rendje fejezze ki Isten dicsőségét. E világgépbe illeszkedik szervesen Horváthnak a nemzetről alkotott felfogása is. Más katolikus szerzők pusztán *tényként* ismerik el a nemzeti iden-

¹² Lásd IX. Piusz 1849.

¹³ E bekezdés tartalmáról bővebben lásd főként a La Civiltà Cattolica által 1918 első felében (a lap akkori gyakorlatának megfelelően a szerző megnevezése nélkül) folytatásokban közölt, lényegében a korabeli hivatalos egyházi álláspontot kifejtő tanulmányt (Le „giuste aspirazioni dei popoli” 1918), továbbá a következőket: Cathrein 1900–1901. 2. 684–689; Gredt 1899/1956. 2. 421–440 [= nn. 1027–1046.] (különösen: 433–436. [= nn. 1037–1041]); Llywelyn 2010; Masnovo 1918.

titás elemeinek létezését, amellyel azért kell számolni, mert az állam lakóinak számára *szubjektív* fontossággal bír a sajátos identitás, jólétük tartozéka, és így ezen elemek megsértése fenyegeti a nyugalmat; továbbá a kulturális sokféleségnek legfőljebb mint a civilizációs fejlődés szolgálójának lehet instrumentális értéke. A magyar tomista gondolkodó szerint viszont a sokféleség önértékkel bír. (Pontosabban szólva *mélyebb* instrumentális értékkel, mert Isten végtelen tökéletességét kell közelítőleg kifejeznie a teremtményekben szétszórta.) Mint feljebb már láttuk, Horváth (Szent Tamás nézeteit továbbgondolva) úgy látja, hogy a természet igazi szépségét nem az egyedek, hanem a fajok adják. Mármost az emberiség nem oszlik fajokra e szó biológiai értelmében. Ezek helyett így különböző társadalmi csoportok vannak sajátos vonásokkal, és a nemzetek is e csoportok közé tartoznak, sőt ezek legfontosabb típusát képezik. E csoportok összességének teljes gazdagsága megközelíti az ember ideáját, az eszményi emberi lényt mint olyat (Horváth 1922. 6–7). Így a sokféleség és a különbözőség, a létezők sajátos osztályainak fennállása mind általában véve az univerzumban, mind a társadalomban alapvető fontosságú. Ennek jegyében fenn kell tartani a különböző nemzetek együttes létezését is, noha alárendelve a közjónak.

A nemzet, lévén – mint láttuk – félig-meddig spontán, természet adta képződmény, alacsonyabb rendű és kevésbé értékes az államnál, amely a tomista felfogás szerint a „tökéletes társaság” (*societas perfecta*) a természetes rendben, s amely az ennek megfelelő közjót a maga teljességében hivatott megvalósítani (Horváth 1944b. 287–288). Ez utóbbi és az egyén között különböző köztes csoportok vannak: a nemzeten kívül pl. a család is. Épp e kettőt említette meg szerzőnk, mint láttuk, Szent Tamás nyomán, *principium in esse et gubernans*okként. (Pontosabban a családra és a *hazára* utalt, de ez utóbbi, Horváth és általában a tomisták szerint, a *nemzet* lakóhelyét jelenti.) E köztes csoportok még hiányosak (ahogy az egyén is az) az államhoz képest, mely a természetes rendben tökéletesen biztosíthatja a közjót. Így csak fokozatilag különböznek a családtól; valójában csak ez utóbbinak kibővülései (a törzstől a nemzetig), s így még kiégyesítésre szorulnak, amelyet majd az állam biztosít (Horváth 1918. 11–12).

A fentieknek megfelelően a kor más tomistáihoz hasonlóan Horváth is különbséget tesz *nép* és *nemzet* között. A népet szerinte „az államhatalom alatt egyesített és szerves társadalmi egésszé fejlődött sokaságban határozhatjuk meg” (Horváth 1918. 28). Politikai egységet képez tehát, ami viszont a nemzet fennállásának nem kritériuma. A nemzet tagjait csak közös szokásrendszer, esetleg vérrokonság, valamint az összetartozás tudata kapcsolja egybe, és amíg ezeknél „magasabb célok nem lépnek föl, s ezek nem egyesítik az említett elemeket, addig a nemzetet a néppel összetéveszteni nem lehet” (Horváth 1918. 29).¹⁴ Az ilyen értelemben vett, „többé-kevésbé erős fiziológiai és pszichológiai

¹⁴ Ugyanitt utal rá azonban, hogy a „nép” szót más értelemben is lehet használni, sőt, mint látni fogjuk, maga is megteszi ezt.

kapoccsal összekötött tömeget” Horváth szívesebben nevezi azonban *nemzeti-ségnek* (Horváth 1918. 29). Egy nemzetiség csak további kötelékek által válik szorosabb értelemben vett *nemzetté*: ilyen kötelék lehet a közös múlt (közösen megélt történelem, közös kultúra), egy másik lehetséges kötelék pedig a közjó, amelyet az állam képvisel. Ez utóbbi esetben a nép és a nemzet egybeesik, ha viszont csupán a közös történelem és kultúra létezik, akkor a nemzet csak része egy nagyobb egységet képező népnek, s így egy államnak (Horváth 1918. 28–30). Nem az állam tehát az egyetlen „társadalmi alakulás”, de Horváth szerint az egyén és az állam között létező „átmeneti alakok” mind az egyénekhez hasonlóan hiányosak, s ezért „kiegészítésre szorulnak” (Horváth 1918. 12), mivel „vagy részleges érdekközösségre épülnek, vagy pedig oly szűk körű célt és programot ismernek, amely az ember testi és lelki életszükségeit vagy fejlődési igényeit nem elégíti ki” (Horváth 1918. 12). Ezért a fejlődés addig tart, „míg ki nem alakul az a forma, amely az ember *egy rendbe* tartozó összes érdekeinek megvalósítását és összes hiányainak kiegészítését meg nem ígéri, ezt nem vallja céljának” (Horváth 1918. 12). Az így létrejövő forma az állam.

Az állam azonban csak a *természetes rend*beli „társadalmi alakulások” között képezi a legfelsőbb fokot, a „tökéletes társaságot”. A természet*feletti* rendben az Egyház a „tökéletes társaság”, és a *jelen üdvrendben* ezzel mint adottsággal a természet*jognak* is számolnia kell. „Mint keresztény s így az emberi erőkön túlmenő célról felvilágosított, s a természetes és természetfölötti eszmények jelentőségét s ezek synthetikus megvalósulásának szükségét felismerő bölcselőknek készséggel kell elismernünk az Egyházat, e nagy természetfölötti társadalmi formát, s így nem várhatunk mindent az államtól” (Horváth 1918. 11). Ennek fényében kell szerzőnk szavait értelmeznünk, amikor „*keresztény* államot” említ ideálként, vagy a „*keresztény* filozófiának” megfelelő intézményekről stb. beszél természet*jogi* munkáiban, vagy amikor az Egyház és az állam általa helyesnek tartott viszonyát mutatja be.

Az állam szerzőnk szerint „személyi léttel és méltósággal” bír (Horváth 1918. 12). Személyen Horváth „a határozott jelleggel bíró, létében és működésében nemcsak független, hanem a saját sorsát önrendelkezéssel, szabad akaratnyilvánítással intéző valóságot” (Horváth 1918. 12) érti. E sajátságokat „átvihetjük az erkölcsi, a társadalmi személyekre is” (Horváth 1918. 13), amelyek fizikai személyekből állhatnak össze ezek közös célja által (Horváth 1918. 13), s amelyek közé az állam is tartozik mint „személlyé vált és személy gyanánt fellépő társadalom” (Horváth 1918. 8).

Tomista bölcséleti nyelven szólva a nép jelenti az állam anyagi okát, az államhatalom pedig a formai okot (Horváth 1918. 19). (Népen itt nem csupán a fent korábban idézett nép-definíciónak megfelelő, *már megformált* csoportosulás értendő, hanem az állam kialakulása előtti, még csak lehetséges anyagként létező tömeg is, amely a mondottaknak megfelelően már nem csupán egyénekből állhat, hanem családokból és más szélesebb, de az állam szintjét még el nem

érő „társadalmi alakulásokból” is.) E két tényező bármelyikének „túlhajtása” hibás nézetet eredményez. A formai ok jelentőségét eltúlzó szemlélet „az államhatalmat a népek megszemélyesítőjének és minden jog forrásának tekinti” (Horváth 1918. 7). Az „anyagi tényezők jelentőségének félreértéséből” eredő, az előbbivel ellentétes tévedés szerint pedig az állam nem szerves egész, hanem csupán az individuumok pusztá érdekközösségen alapuló összessége, s „nem jogforrás, hanem tartály, amelybe az államalkotó elemekből folyik a jog, s amelyből ezek akkor és annyit csapolhatnak le”, amikor és amennyit csak tesz (Horváth 1918. 7). A „keresztény állameszme” e kettő „szintézise”, amely „a népfenség és az állam-abszolutizmus között foglal helyet” (Horváth 1918. 19). Mint láttuk, az állam csak eszköz, s így nem tekinthető „a sokaság fölött levő különálló és öncélú valóságnak”, másfelől a sokaságból „magában véve csak rendetlenség és széthúzás nőhet ki, egységes föllépés, egy célra irányuló cselekvés, de még inkább az önrendelkezés alaki vagy megvalósító tényezője a sokaság nem lehet” (Horváth 1918. 18).

Ennek érdekében az államnak mint egyesítőnek „temperálnia” és „informálnia” kell alkotóelemeit (az egyéneket és a köztes csoportokat). A temperálás jelentése Horváthnál „az anyagi részek alkalmassá tétele a szerves létre és működésre” (Horváth 1918. 21). Ezek tulajdonságai kiegyenlítődnek, s csak abban a „tompított tónusban” maradnak meg, amelyet a közös cél megkíván (Horváth 1918. 21). Az „informálás” pedig itt „a magukban véve önálló elemek beolvasztása a magasabb társadalmi létformába” (Horváth 1918. 21), alárendelésük a közös célnak, a közjónak (Horváth 1918. 24–25). Ez utóbbi érdekében létezik az államhatalom, amely „a részek tényleges összetartozását megvalósítja és állandóan fönntartja” (Horváth 1918. 25).

Horváth szerint nincs egyenlőség az állam különböző alkotóelemei között. Egyes személyek, családok vagy nemzetek lehetnek privilegizáltak és kitüntetettek, ha különösen erős készséggel bírnak az állam megalkotására és fenntartására. Főleg az ilyenekre hárul az a már említett feladat, hogy a heterogén elemek törekvéseit „temperálják” (Horváth 1918. 22). Így gyakran megtörténik, hogy egy nép különböző nemzet[iség]einek egyike uralkodóvá válik (Horváth 1918. 22). Ez hajtja végre az elemek egyesítését és megszervezését, s rányomja a maga bélyegét a létrejött szerves egészre, s így a szóban forgó nép minden nemzete magán viseli az uralkodó nemzet keze nyomát (miközben, mint láttuk, megőrzi saját vonásait), és csakis ebben az értelemben lehet beszélni nemzetállamról, mert fiziológiai értelemben ma már nem léteznek tiszta nemzetállamok (Horváth 1918. 30). A politikai nemzet olyan – etnikai értelemben vett – nemzetek együttese, amelyeket ezek egyike „temperált” a fenti módon. E politikai nemzet egybeesik a szóban forgó állam népével, amely tehát több etnikai értelemben vett nemzetet ölel fel. Horváth szerint *ebben az értelemben* mondható, hogy a magyar nép és a magyar nemzet azonos (Horváth 1918. 30).

Ez az integráció nem jelenti az alkotóelemek teljes asszimilációját, mind-annak homogenizálását, ami a társadalmat alkotja. Az elemeknek különbségeik megtartásával kell beilleszkedniük az egységbe, s ennek alárendelődniük. Tiszteletben tartandók például az ember veleszületett jogai (Horváth 1918. 26), noha ezek nem teljesen azonosak a mai értelemben vett „emberi jogokkal”, mert szervesen illeszkednek a világ Isten által akart rendjébe, s ennek ellentmondó jogigényekkel a jogalanyok nem léphetnek föl (Horváth 1941. 11). Az államot ugyan nevezhetjük Horváth szerint organizmusnak, de az élőlény szervezetéhez képest csak analóg értelemben, mert nem képez szubsztanciális egységet, csak „viszonyt” (relatio) vagy „rendet” (ordo), tehát az elemek megőrznek bizonyos önállóságot (Horváth 1918. 20–21. §. 2). Ez nem pusztán gyakorlati kompromisszum, hiszen, ahogyan már láttuk, a sokféleség értékes volta metafizikai alappal bír Horváth elméletében.

A sokféleség azonban gyakorlati szempontból is hasznos az állam számára: a heterogén elemek együttélése és kölcsönhatása kedvező a közjó számára, mert minden nemzetnek van valami speciális „kiválósága”, amely által a maga sajátos módján szolgálhatja az Egészet (Horváth 1918. 23). Ám a sokféleségnek korlátot szabnak az univerzális szempontok, hiszen az emberiség közjavanak és a természetes erkölcsi törvénynek feltétlenül érvényesülnie kell, s nem szabad a nemzeti identitás elemeihez öncélúan, hagyománytiszteletből akkor is ragaszkodni, ha ezek tartalma ellentmond az említett univerzális értékeknek: nincs tehát külön „nemzeti erkölcs” olyan értelemben, hogy ez tartalmilag ellentmondhatna a természeti törvénynek, és valamiféle ősi „nemzeti valláshoz” sem szabad ragaszkodni, ha már ismerjük az igazságot, a katolikus tanítást (Horváth 1940b. 257–264). A társadalom anyagát alkotó elemek közül „mindegyik csak annyit veszít el önállóságából és önérdekű törekvéseiből, amennyit a közjó megkíván”, mondja Horváth, rögtön hozzátéve, hogy „ennyit azonban el kell veszítenie” (Horváth 1918. 26).

Miután így tisztáztuk a „társadalmi alakulásokkal” kapcsolatos legfontosabb alapfogalmakat, lássuk, hogyan alkalmazza ezeket Horváth egy fontos problémára, a népek önrendelkezési jogának kérdésére. E jog Horváth szerint többféle dolgot jelenthet. Érthetjük rajta a nép által alkotott *állam* függetlenségét, s ez esetben a népek önrendelkezési joga összhangban áll a természetjoggal (Horváth 1918. 35). De magának a népek is lehet önrendelkezési joga az *állam létrejötte előtt* vagy *felbomlása után* (Horváth 1918. 35). A nép itt természetesen megint nem a korábbi definícióban szereplő „államhatalom alatt egyesített sokaság”, hanem „a még nem organizált vagy csak a szervezés utolsó stádiumában álló tömeg”, vagy pedig a megszűnt állam *egykori* anyaga (Horváth 1918. 35), immár az állam-adta forma nélkül. Az utóbbi értelemben vett (tehát az állam kialakításában szerepet játszó) önrendelkezési jog „kétségtelenül természetjogi intézkedés” (Horváth 1918. 35), hiszen az állam nem ösztönös, hanem tudatos alkotás, így „a sokaságot egyesítő célnak ismeretesnek kell lennie a tömeg előtt”

(Horváth 1918. 35), már csak azért is, mivel az államban való élet sok új terhes kötelezettséggel jár (Horváth 1918. 36).

Horváth természetesen tisztában van vele, hogy a világban valóságosan létrejött államok többnyire nem így keletkeztek, ez azonban a szóban forgó jog érvényességét szinte nem befolyásolja; s e jogot, éppen ezért, akkor is újból megkapja az állam anyaga, ha a forma, a hatalom „elveszti informáló, tehát szervező, összetartó erejét” (Horváth 1918. 36). Horváth szerint „nagyon nehéz általános elvvel meghatározni”, mikor állunk azzal a „végtelenül szomorú esettel szemben” (Horváth 1918. 37), hogy a létező államhatalom már „teljesen képtelen a közjó megvalósítására és megvédésére s így az állam-organizmus összetartására” (Horváth 1918. 36–37), bizonyos azonban, hogy a történelem során már sokszor bekövetkezett efféle, és ilyenkor az „államalkotó részek akár faji, akár területi csoportosulások szerint [...] alkothatnak új államot, ha erre képesek” (Horváth 1918. 37), mert az egyes csoportok önrendelkezési jogukat csak addig nem használhatták, amíg – a még létező régi államban – a közjó követelményeivel, tehát egy erősebb joggal ütköztek volna (Horváth 1918. 37).

Az első vagy a felbomlottak helyébe lépő újabb államok alakulásakor a csoportok által élvezett önrendelkezési jog ilyenkor sem vonatkozik annak eldöntésére, akarják-e az érintettek a közjót (s így az ezt szolgáló államot) vagy sem, hiszen ezt maga a természet kívánja, „amely föltétlenül kiegészítésre váró hiányokkal hozta őket létre” (Horváth 1918. 32). Azt azonban eldönthetik, *melyik konkrét* államban kívánnak majd a közjóért élni (Horváth 1918. 32). Ezután tehát már az állam önrendelkezési joga és szuverenitása érvényesül, „s intézkedéseikért, Alkotóján, a természet Urán kívül, felelősséggel senkinek sem tartozik” (Horváth 1918. 34).¹⁵

Ha az állam mint erkölcsi személy a fenti módon létrejött, akkor a népnek az így „jogosan fennálló államkötelék keretein belül” már nincs önrendelkezési joga, mivel „magában véve nem személy, tehát nem jog- és cselekvő alany” (Horváth 1918. 38). A nép mint „anyag” ugyanis önmagában véve „a sokaság, a rendetlenség és a széthúzás tényezője marad”, amíg az „egységesítő tényező”, az államhatalom működésbe nem lép (Horváth 1918. 38). Ennek megfelelően Horváth szerint „a keresztény filozófia” nem ismerheti el „a nép összességét [...] a tulajdonképpeni és *teljes* államhatalom alanyának” (Horváth 1918. 38; kiemelés az eredetiben.). A nép e vonatkozásban „csak mint az államhatalom segítője, főleg pedig az engedelmesség révén mint a közjó megvalósítója jöhet számba” (Horváth 1918. 39). A Wilson amerikai elnök által megfogalmazott követelmény – „kormányzás a kormányzottak beleegyezésével” – szerzőnk sza-

¹⁵ Megjegyzendő, hogy itt nincs szó szerződéselméletről abban az értelemben, hogy a társadalom mint olyan jönne létre tudatos megállapodás által; az *államot* alkotja meg az itt leírt módon az ember, aki a család, a törzs, a nemzetiség által már eddig is társas lény volt.

vaival élve „túlzó demokratikus elv”, amely „megvalósíthatatlan utópiát tartalmaz”, és csak a bűnbeesés előtti állapotban lett volna alkalmazható (Horváth 1918. 39). Ma azonban, „a tudatlanság, a szenvedélyek és a többi tömegbetegségek korszakában” a tömegből „csak az váltódik ki, amit vagy a természet ösztön alakjában beléje oltott, vagy pedig az, amit ügyes emberek tudtak ott elvetni”, így „az emberi természet mostani állapotában a demokrácia nem lehet más, mint leplezett monarchia vagy oligarchia, legtöbb esetben azonban valóságos zsarnoki uralom” (Horváth 1918. 39).

Különösen *nem* tartozik a nép valamiféle önrendelkezési jogának körébe „az állami élet alapjainak tetszés szerinti megváltoztatása – legalábbis addig nem, amíg ezek a közjó megvalósítására vagy megvédésére egészen nyilvánvalóan nem alkalmatlanok” (Horváth 1918. 40). Igaz, hogy a természetjog „nem ír elő egyetlen konkrét államformát sem, de a meglévőt védelmébe veszi, s fennmaradását a közjó érdekében föltétlenül megköveteli” (Horváth 1918. 40). A közjó ugyanis megköveteli a békét, különösen a belső békét, amely „mint tranquillitas ordinis, mint zavartalan nyugalom, az állam összes erőinek egy célra való irányításából jön létre” (Horváth 1918. 40). Ellenállási joggal azonban mindig rendelkezik a nép, tehát megtagadhatja az engedelmességet az államhatalomnak, ha ez túlkapásokat követ el, szem elől tévesztve a közjót (Horváth 1918. 41).

Az ismertetett módon kialakult állam szuverenitását nemcsak saját népének önrendelkezési joga nem írhatja felül, hanem a többi államé sem. Az állam önrendelkezési jogának *nem* képezi részét „idegen államkötelékbe tartozó vér- vagy nyelvrokonai és az általuk lakott területek sorsának intézése”, hiszen „e követelmény nyilvánvaló jogbitorlást s az állami szuverenitás tagadását jelentené” (Horváth 1918. 34). „A vér köteléke tehát magában véve nem ad a beavatkozásra jogcímet, azért, mert egy erősebb erkölcsi kötelék ezt legyőzte, s így az előbbi jogainak a helyét is elfoglalja” (Horváth 1918. 34–35).

A fentiek alapján Horváth *a leghatározottabban ellenzi az önrendelkezés olyan értelmezését, amely szerint „a jogosan kialakult és fennálló államkötelék minden nemzete maga mondhatja ki a sorsdöntő szót hovatarozását illetőleg”* (Horváth 1918. 43; kiemelés az eredetiben), s amelynek alapján minden nemzetnek joga lenne „*a vele rokon nemzettel egyesülni [...] minden idegen s a nemzeti szempontokon kívül levő [...] jog tekintetbe vétele nélkül*” (Horváth 1918. 45; kiemelés az eredetiben), vagy bármely módon érvényesíteni „*sajátos érdekeit a vele élő nemzetekre vagy a közjóra való tekintet nélkül*” (Horváth 1918. 49; kiemelés az eredetiben).

Szerzőnk szerint maguknak az érintett nemzeteknek a valódi javát is sértené a fenti értelemben vett korlátlan önrendelkezési jog, mert, ha ez mindig fennállna (lévén, hogy mindenkét megillet), akkor akár nemzedékenként újra lehetne követelni a határok átigazítását, hiszen minden generáció élhetne ezzel a joggal. Így a folytonos változások miatt megszűnne a fejlődéshez szükséges nyugalom

és béke (Horváth 1918. 44–45).¹⁶ Ugyanakkor azt helyesnek tartja, ha az állam a területén élő kisebbségeknek ad valamilyen korlátozott, a közjót vagy az állam tekintélyét nem sértő önrendelkezési jogot (Horváth 1918. 44).

Horváth nemcsak a hagyományos katolikus érvelést, a közjónak és az államnak a „természet adta” etnikai, nyelvi stb. kötelékek elébe helyezését és a nyugalomnak a „rendtelenséggel” szembeni előnyben részesítését használja fel a nemzetiségi elvvel szemben, hanem a munkára mint a tulajdon forrására is hivatkozik. Úgy látja, nemcsak egyének esetében érvényes a tulajdonjog munkára alapozásának elve, hanem kollektív létezőkre is alkalmazható, például az államra. Ennek „munkája” a szervező, civilizáló és védő tevékenység, amellyel új formát ad egy darab természetnek, egy területnek, de bizonyos értelemben „létrehozója” is az itteni nemzeteknek, mert ezek létének végső formája is az állami tevékenységnek köszönhető. (Sőt olykor pusztá létezésük is annak a nyugalomnak és békének az eredménye, amelyet az állam biztosít.) Így e nemzetek a természetjog szerint az állam tulajdonát képezik (Horváth 1918. 46).

Mindezek alapján Horváth leszögezi: ha a fent kifejtett elvek ellenére erőszakos úton felbomlasztanak egy létező államot, az ennek nyomán keletkező új államok létét, illetve a területi változásokat nem lehet a népek önrendelkezési jogára hivatkozva szentesíteni, s nem számíthatnak a természetjog védelmére (Horváth 1918. 37). Ha az állam képviselte közjóval szemben „a részleges javaknak” (például a nemzeti érdekeknek) juttatunk „jogtörő és tompító erőt”, akkor „természetellenes követelményt állítunk fel, tagadjuk az államot, s elvileg visszaesünk a barbárság rendezetlen társadalom nélküli chaosába és az ökológiai korszakába” (Horváth 1918. 49).

Vannak azonban szerzőnk elméletében olyan elemek, amelyek gyengítik, sőt gyakorlatilag nagyrészt használhatatlanná is tehetik az egész gondolati építményt. Az a mondat ugyanis, amelyben kijelenti, hogy a fent említett erőszakos változtatások természetjogiilag nem szentesíthetők az önrendelkezési jogra hivatkozva, így folytatódik: „legfeljebb egyéb jogcímek, főleg a nyugalom és az újból megalapozott közjó érdekei adhatnak az idők folyamán ez állapotnak jogos alapot” (Horváth 1918. 37). Vagyis: *ugyanaz* a sokat emlegetett „közjó” és „nyugalom”, amelyekre a fennálló erőszakos megváltoztatása *ellen* érvelve hivatkozunk, megfelelő idő elteltével akár *legitimálhatják* is az eredetileg jogtalan változtatásokat, csak ki kell várni, míg ezek nyomán újból megszilárdul a rend. Kellően hosszú távon tehát elvileg a legégbekiáltóbb jogtiprás is törvényesíthető.

Tulajdonképpen maga Horváth is elismeri ezt, nemcsak a legutóbb idézett szavaival, hanem azzal is, hogy kifejezetten utal rá: sok ma létező állam ténylegesen hódítás által keletkezett (Horváth 1918. 44), s hogy általában véve sem érvényesült az önkéntesség a történelem során az államok kialakulásakor (Hor-

¹⁶ Horváth tehát, más katolikus szerzőkhöz hasonlóan, igen nagyra értékeli a békét: olykor éppenséggel „a társadalmi élet legfőbb javának” nevezi (Horváth 1929. 138).

váth 1918. 36). Ennek ellenére, gondolatmenetének egészéből jól kivehetően, úgy ítéli meg, hogy a vélelem mindig a *status quo* fenntartandósága mellett szól (vö. Horváth 1918. 48).

Az is bizonytalansági tényezőt visz az egész konstrukcióba, hogy nem lehet pontosan megmondani, *mikor* jön el a pillanat, amelytől kezdve egy állam már nem képes hatékonyan szolgálni és megvédeni a közjót és a békét, amikortól tehát az állam anyagát képező kisebb csoportosulások visszanyerik önrendelkezési jogukat. Akár úgy is érvelhet valaki, hogy ha egy addig teljesen törvényesen működő állam egy jogtalan támadóval szemben alulmarad az utóbbi által indított háborúban, éppen e gyengesége a bizonyíték rá, hogy már alkalmatlan a közjó védőjének szerepére, s itt az ideje, hogy felbomoljon.

További kényes pontja az elméletnek, hogy az sem derül ki belőle világosan, miért ne lehetne az az általános szabály, hogy lehetőleg nemzeti szempontból homogén nép egyesüljön állammá, hiszen ennek kohézióját segítené a nemzeti közösség iránt spontán módon is meglévő szeretet. Horváth maga is fölveti ezt a problémát, sőt elismeri, hogy ha „elvontan szemléljük e kérdést”, akkor azt felelhetjük: „talán ideálisabb és a nemzeti szellem kifejlődésére kedvezőbb az állam-organizmus, amely az ilyen többé-kevésbé homogén elemeket egyesíti magában” (Horváth 1918. 45). Válaszként azonban megint csupán azt ismétli, hogy a nemzeti értékek „tulajdonképpen és teljes kifejlesztéséhez a nemzet mint ilyen, magasabb erkölcsi kapocs nélkül nem elégséges”, s hogy e magasabb erkölcsi kapcsolatot az állam jelenti (Horváth 1918. 45). Azt azonban nem mondja meg, miért ne lehetne éppen az a kívánatos és szabályos eset, hogy az állam egy nemzeti értelemben *homogén* társadalomra épül rá.

Ha most a fentieket sajátosan magyar szempontból értékeljük, azt kell mondanunk, hogy Horváth koncepciója Trianon *előtt* természetesen messzemenően felhasználható volt a történeti Magyarország épségének védelmére, *utána* viszont csakis a *teljes* revízió (a „Mindent vissza!”) melletti érvelésben lehet alkalmazni, de itt is csak addig, ameddig az utódállamoknak nem sikerül a közjót tartósan megvalósító rendet kialakítaniuk, s ameddig így lehet arra hivatkozni, hogy e tekintetben jobban megfelelt a természetjognak az eredeti határai közötti Magyar Királyság. (Persze ennek megítélésében igen nagy lehet a szubjektív tényezők szerepe.) *Etnikai* alapú *részleges* területi revízió mellett aligha lehet Horváth Sándor nézetei alapján érvelni. (Ugyanakkor szerzőnk gondolkodói következetességét mutatja, hogy a most bemutatott elveket, amelyeket először egy 1918 tavaszán tartott előadásában tárt a nyilvánosság elé, lényegében változatlanul védelmezi ugyanezen szöveg bővített, 1944-es verziójában is, lásd Horváth 1918; 1944b.)

De talán nem azt kell Horváth szemére vetnünk, hogy nem adott örök érvényű receptet határviták megoldására, hanem helyesebb azt értékelnünk, ami valóban új az elméletében: a kulturális sokféleség, a nemzeti identitások önértékének metafizikai megalapozását. Ha ennek alapján a sokféleség tudatos meg-

őrzése valóban az örök törvény követelménye (márpedig Horváth szerint az), akkor a helyesen működő államnak kötelessége e tekintetben is megfelelni az örök törvénynek, és biztosítani a területén élő valamennyi kisebbség identitásának megőrzését, természetesen csak annyiban, amennyiben maguk ezek az identitások sem ütköznek az örök törvénybe. Ez esetben pedig, feltéve hogy minden ország egyaránt tökéletesen megfelel a Horváth képviselte állameszménynek, egy idő után talán már nem volna igazi jelentősége annak, hogy hol húzódnak az államhatárok.

Akár az is lehetséges, hogy sehol sem húzódnak majd, legalábbis a jelenlegi értelemben nem. Ha az egyének családokat képeznek, ezek nemzetiségekké vagy nemzetekké egyesülnek, a nemzetek pedig – együtt vagy külön-külön – államokat alkotnak, felmerül a kérdés, mi jön az állam után. Mit gondol Horváth Sándor egy globális méretű, az egész emberiség közjavát képviselő, az államok fölött álló politikai egység lehetőségéről?

Az 1944-ben keletkezett *Szent Tamás állameszméje* című írása (amely éppen a fent említett 1918-as előadás bővített változata) azt állítja, hogy „az államok közötti egység megvalósulása régi vágya minden jóakarátú embernek és közösségnek”, és a természetjog „határozottan utasít mindenkit [...] ehhez a nagy egységhez”, amely azért maradt mindeddig utópia, mert elhanyagolták a természetjog útmutatását (Horváth 1944b. 333). Csak akkor lehet tartós ez az „államok-köztői alakulat”, ha az egész emberiség közjava iránti szeretet jegyében születik (Horváth 1944b. 333). Az így létrejövő államfeletti egység tagjainak ugyanúgy át kell esniük a „temperáláson”, ahogyan korábban az államba beépülő elemek esetében láttuk ezt (Horváth 1944b. 334). A tagok azonban e magasabb egységben egyenlők lesznek, méltóságbeli eltérés nélkül, pusztán funkcionális különbségekkel (Horváth 1944b. 334). Hangsúlyozza ugyan Horváth, hogy *igazi* nemzetek fölötti egyesülést csak az Egyház valósíthat meg, de úgy látszik, hogy valamiféle kevésbé tökéletes formációt e nélkül is lehetségesnek tart, mert azt írja, hogy „a természet nem kíván lehetetlent”, s hogy az egyesülés már akkor is megvalósulhat, ha a természetfelettivel szemben csak „jóindulatú közömbösséget” tanúsítunk (Horváth 1944b. 334).

Nem véletlenül szerepelt az előző mondatban a „nemzetek fölötti” kifejezés a „nemzetközi” helyett. Horváth Sándor mindig élesen megkülönbözteti e két fogalmat. Nemzetköziségen – más szóval internacionalizmuson (Horváth 1928b. 3) – a nemzeti érdek tagadását érti (Horváth 1944b. 313), nemzetfölöttiségen viszont az emberiség közjavának olyan szolgálatát, amely az egyes nemzetek önértékét is elismeri, s ezeket is támogatja (Horváth 1944b. 314).

A nemzetköziség fő formái közül a liberalizmus hívei individualizmusukkal Horváth szerint „a társadalmi elemek önértékét tagadják és így a természettől előírt meleg szeretetet fosztják meg tárgyától, éltető és közösségkialakító erejétől”, míg a korabeli szocialisták partikuláris osztályérdekek képviselőiként részesülnek szerzőnk éles bírálatában (Horváth 1942. 30).

Ahogy a liberalizmus egy-egy országon belül bontja szét elszigetelt és egymással vetélkedő egyénekre a társadalmat, ugyanúgy „atomizálja a nagy emberi közösséget” két további irányzat, amelyek ténykedése nyomán „állam az állammal, faj a fajjal ellenséggé áll szemben” (Horváth 1942. 34). E két utóbb említett irányzat egyike az államot bálványozó fasizmus, a másik „a faj erejét és a vér tisztaságát” mindennek fölé helyező náciizmus, melyeket Horváth minden kertelés nélkül „abszurd tévtanoknak” nevez itt idézett 1942-es írásában, egyébként a korabeli hivatalos egyházi álláspontra is hivatkozva (Horváth 1942. 34. 9. lábjegyzet).

Mivel Horváth Sándor a Teremtő iránti hódolatot természetjogi kötelességnek tekinti (lásd például Horváth 1929. 101) (s így – a hagyományos katolikus álláspontnak megfelelően – a természetes vallást is a természetjog részeként kell felfognia), sőt a kinyilatkoztatás elfogadásához vezető utat is racionálisnak tartja (Horváth 1943a), államfelfogásának bemutatása nem volna teljes, ha nem szólnánk arról, milyen viszonyt tart kívánatosnak vallás és politika, Egyház és állam között.

A már eddig ennek kapcsán elmondottakkal összhangban a *Hitvallás a politikában* című tanulmányában leszögezi, hogy „a kereszténység az egyedül jogosított és Istentől is ilyennek elismert világnézet”, s ezért „a kinyilatkoztatás után nemcsak az általános természeti törvénynek kell már uralkodnia az állami életben, hanem a kinyilatkoztatott isteni törvénynek is”, majd hozzáteszi: „*Ezért vannak nemcsak az egyes embernek, hanem az államnak is kötelességei az isteni kinyilatkoztatással szemben*” (Horváth 1928c. 24; kiemelés az eredetiben).

Nem csupán arról van szó azonban, hogy, mivel tudomással bírnak Istenről és kinyilatkoztatásáról, kötelesek vagyunk kollektíve is tisztelni Őt az Általa előírt módon. Magának a társadalomnak a működéséhez is elengedhetetlen a vallás, mind a kormányzók, mind a kormányzottak esetében. A politikustól Horváth szerint aligha várható el, „hogy minden körülmények között el tudjon tekinteni a hatalmasok, a gazdagok érdekeitől, és a legönzetlenebb igazságosság vezesse”, ha „nem az az igazságosság élteti, amely Isten előtti számadásra kötelez” (Horváth 1928c. 26). Ugyanakkor az alul lévők sem fognak engedelmeskedni a felsőségnek, ha nem abban a tudatban élnek, hogy viselkedésük „az örök Bíró ellenőrzése alatt áll” (Horváth 1928c. 26). A tisztán e világi kényszerítő eszközök nem elegendők ahhoz, hogy az embereket rábírják a természetjog betartására. Ám ezekre az eszközökre is feltétlenül szükség van az emberiség jelen állapotában, amikor a „romlott ember” többnyire csak a büntetéstől való félelem hatására tartja tiszteletben a jogot (Horváth 1941. 32–33).¹⁷

¹⁷ Frivaldszky János szerint Horváth Sándor emberképe e vonatkozásban borúlátóbb, mint az eredeti tomizmus „mérsékelt optimista filozófiai antropológiája” (Frivaldszky 2007. 149, 139).

De azért sem választható el a politika a vallástól, mert „lélektani lehetetlenség” a vallási meggyőződésünket nem vinni magunkkal a közéletbe (Horváth 1928c. 31). „Nincs világnézet nélküli politika” (Horváth 1928c. 33), írja szerzőnk, s már csak ezért is felháborodik azon a következtetésen, hogy olyanok szorgalmazzák a vallás magánügynek tekintését, a politikából való kihagyását, akik közben magukkal viszik „a politikai életbe anyagelvű világnézetüket vagy egyéb meggyőződésüket” (Horváth 1928c. 32–33).

Ugyanakkor a hit nem ad *konkrét* politikai programot, csak azt írja elő, hogy szem előtt kell tartanunk a közjót és a természetes erkölcsi törvényt (Horváth 1928c. 34–35). Ennek érdekében az embernek erkölcsi kötelessége a politikában részt venni, és a hatalmat megfelelő kezekbe juttatni (Horváth 1928c. 28–29), különösen a modern világban, amikor a részérdekeket képviselő pártok létezése miatt a közjó könnyen elsikkad (Horváth 1928c. 20), és a többségi elv így egyszerűen azoknak kedvez, akik „a brutális anyagi erőviszonyok” alapján nagyobb tömegeket képesek válogatás és erkölcsi gátlások nélkül alkalmazott eszközökkel megmozgatni, s így végső soron az ököljog érvényesül, még ha látszólag civilizált formában is (Horváth 1928c. 21). Horváth azonban tudomásul veszi a pártok létezésén alapuló modern parlamentáris rendszereket: bármennyire csekély is „a modern állam *pártalakulásainak* az erkölcsi értéke”, kénytelenek vagyunk számolni velük (Horváth 1928c. 35), de korántsem mindegy, kire adja a politikában részt vevő keresztény a szavazatát:

A többségi elvtől a keresztény világnézet sem tekinthet el, de jogait csak azzal a föltétellel ismeri el, ha erkölcsi elemekből és erőkből épül föl. [...] Ha tehát azt akarjuk, hogy a közélet tiszta legyen, megújuljon és erkölcsi alapokon nyugodjon, akkor állítsunk a választási urnák elé a hit elveitől áthatott vallásos férfiakat, [...] s akkor csakis oly férfiak kerülnek az ország élére, akiket a hitnek, de vele együtt az emberiségnek is két legnagyobb törvénye, a szeretet és az igazságosság vezet. Röviden: öntudatos, szabad és az állam igazán emberi, szellemi és erkölcsi értékeit biztosító polgárságot csak a hit nevelhet (Horváth 1928c. 30).

Vissza kell térni tehát a keresztény bölcsélet politika-fogalmához, amely az egész közéletet felöleli, ennek kialakításához mindenkit meghív, s mindkettőt – úgy a közéletet, mint résztvevőit – az erkölcsi törvény ellenőrzése alá állítja (Horváth 1928c. 30–31).

Destruktív eszméket szolgáló pártot nem szabad támogatni, sőt „az evangéliumi mondás: aki nincs velem, ellenem van, itt is érvényes” (Horváth 1928c. 35–36). Ugyanakkor az nem szükséges, hogy „a politikai pártok vallások szerint oszlanak meg” (Horváth 1928c. 36). A közjót mindenki egyformán szeretheti, tehát

más világnézetűekkel is együttműködhetünk, ha nem kell kompromisszumot kötnünk a hit és az erkölcsi törvény kárára (Horváth 1928c. 36).

Így tehát Horváth szerint tulajdonképpen bármely kormányforma jól működhet, még az általa kevésbé kedvelt demokrácia esete sem teljesen reménytelen; a lényeg az, hogy az állam életét szabályozó döntéseket közvetve (választópolgárokként) vagy közvetlenül (politikusokként) meghozó személyek neveltetésük során helyes értékrendet tegyenek magukévá, aminek a legbiztosabb módja a hitre való támaszkodás.

A híveknek a fenti módon lehet és kell bekapcsolódniuk a politikába, hogy a közjó és a természetjog uralmát biztosítsák, s emellett olyan állam megvalósulását mozdítsák elő, amely az ember természetfeletti céljához is pozitívan viszonyul, vagy legalábbis nem akadályozza annak megvalósulását: „nem műveli ugyan a polgárok lelki üdvét – ez az Egyház dolga – de eltávolítania sem szabad őket ennek útjától” (Horváth 1928c. 43). Maga az Egyház, ha ezen a hierarchiát értjük, nem szólhat bele közvetlenül a politikába „az erőszak, a földi hatalom eszközeivel” (Horváth 1928c. 38). Ugyanakkor, ha az Egyház erkölcsi okokból felszólal, akkor nem pusztán „hallani kell azt, hanem engedelmességgel meg is kell valósítani még akkor is, ha nem éppen a csalhatalatlan egyházi tekintély megnyilvánulása lenne” (Horváth 1928c. 38).

Az a tény, hogy, mint a fentiekben láttuk, Horváth lehetségesnek tartja a politikában a más vallásúakkal való együttműködést, jelzi, hogy tudomásul veszi a modern társadalom világnézeti pluralitását. A vallásszabadság ezzel összefüggő kérdéséről a következő az álláspontja:

Ha az államnak a közjó szempontjából számolnia kell is az emberi gyöngeséggel, s türelemmel kell elnéznie a legvegyesebb vallási megoszlást, azért az ilyen lelkiismereti szabadság, a vallási közömbösség sosem válik a természeti törvényben szentesült normává. A természet adta szabadsággal való visszaélés ez, amelyet emberi hatalom épp úgy nem szüntethet meg, mint ahogyan vallási meggyőződést nem erőszakolhat rá senkire (Horváth 1941. 79, §. 65.).

Az állam tehát nem alkalmazhat vallási téren kényszert, ugyanakkor a természetjog előírja, hogy az ember „Isten hangját akár a természet, akár a kinyilatkoztatás adatai révén meghallja, és ha ebből arról értesül, hogy vallási vezetését és irányítását Isten egy külön, határozott szervre bízta, akkor ahhoz csatlakozzék” (Horváth 1941. 44). A lényegyet tekintve ez a felfogás emlékeztet a *Dignitatis Humanae* által leszögeezett elvre (miszerint egyfelől *földi hatalom senkivel szemben sem alkalmazhat kényszert vallási kérdésekben*, amíg az illető az „objektív erkölcsi rendet” tiszteletben tartva él a vallásszabadsággal, másfelől erkölcsi síkon *mindenkinél kötelessége az egyetlen igaz vallást keresni*, és ha

ezt megtalálta, *csatlakozni hozzá*).¹⁸ Igaza van tehát Kuminetz Gézának, amikor azt írja, hogy Horváth Sándor a vallásszabadság kérdésében a II. vatikáni zsináthez hasonló álláspontot fogadott el (Kuminetz 2009. 38–39), bár – ezt hozzá kell tennünk – a hangsúlyokat természetesen máshová helyezte.

Horváth Sándor a maga korában talán a tulajdonjogról szóló elméletével szerzett leginkább nemzetközi hírnevet. E témával kapcsolatos gondolatait összefoglalóan az 1929-ben németül megjelent (s magyarra mindmáig le nem fordított) *Eigentumsrecht nach dem heiligen Thomas von Aquin* című könyvében fejtette ki, de számos hosszabb-rövidebb magyar nyelvű tanulmányában is gyakran kitér a tulajdon kérdéskörére.

Horváth szerint e vonatkozásban is az ember már említett istenképiségéből kell kiindulnunk. Isten azért lehet az összes rajta kívüli létezőnek teljes értelemben tulajdonosa, mert a semmiből teremti őket (Horváth 1928d. 46). Az ember erre nem képes, de valami hasonló, a teremtéssel analóg tevékenységre igen: „Azzal, hogy energiáit felhasználjuk, átalakítjuk és csoportosítjuk, rányomjuk a természetre az ember képmását, új eszmék és valóságok hordozójává tesszük, úgy, hogy a világ már nemcsak Isten lábnyomát, hanem képmásának, az embernek is visszfényét mutatja” (Horváth 1928d. 47).

Az embernek tehát, amíg nem végez munkát, nincs tulajdonjoga, csak „idegen jószágot bitorol vagy pedig tisztán állati színvonalon marad, nem birtokolva és használva, hanem egyszerűen élvezve a természet adományait” (Horváth 1928d. 46). A dolgok emberi megmunkálásán és az elsajátítás ezzel járó lehetőségén keresztül lehet megragadni az ember és az állat különbségét is: „Az utóbbi nem tudja rányomni képmását a külvilágra” (Horváth 1928d. 46), s amikor ösztönei által valami ehhez hasonlót tesz (például fészket rak), „tulajdonképpen nem saját eszméit, hanem a természet gondolatait testesíti meg” (Horváth 1928d. 46). Az ember viszont a világban végzett tevékenysége során „a saját gondolatait valósítja meg, s ezért elsajátítja, a szó igazi értelmében magáévá teszi az átalakított dolgokat” (Horváth 1928d. 46). Így „*az egyedüli birtokszerző és úrrá tevő tényező a munka, de nemcsak az anyagi munka és a mechanikai erők megnyilvánulása, hanem a szellem munkája, az ebből eredő fölény*” (Horváth 1928d. 46).¹⁹

A fentieknek megfelelően az ember munkával szerzett tulajdonjoga nem lehet korlátlan. Megbízást teljesít általa, megbízója pedig maga Isten, az igazi tulajdonos (Horváth 1928d. 47). Az Ő általa megszabott erkölcsi rendet nem sza-

¹⁸ Lásd *Dignitatis Humanae* 2. és 7. in Cserháti – Fábián 1975. 374; 376–377.

¹⁹ Itt kell megjegyeznünk: maga az a tétel, hogy a munkával rányomjuk személyiségünk bélyegét az anyagra, s ezen tulajdonjog alapulhat, már Horváth elméletének megszületése előtt is jelen volt a modern katolikus szociális gondolkodásban. XIII. Leó is ezt a nézetet képviselte (*Rerum novarum*, 7. In Tomka–Góják 1993. 32), méghozzá végső soron Locke hatása alatt (Fortin 1992. 214–215).

bad a javak használata során megsérteni, mert ez „jogbitorlás” lenne (Horváth 1928d. 47–48).

Az eddig mondottak önmagukban még nem feltétlenül írnák elő a magántulajdont, tehát a (korábban említett) „tisztá természet” nyitva hagyja mind a közös, mind a magánbirtoklás lehetőségét, de ha figyelembe vesszük az emberi természet tényleges, bűnbeesés utáni állapotát és ezzel járó gyengeségét, akkor, mint korábban már láttuk, az ennek megfelelő „levezetett természetjog” a magánbirtoklást írja elő (Horváth 1928d. 48–49). A főbb konkrét érvek, amelyeket Horváth emellett Szent Tamás nyomán felhoz, a következők:

A magánbirtoklás, ill. az egyes embernek a vagyon fölötti rendelkezési joga hathatósabban ösztönöz a munkára, mint a közös birtoklás. [...] Minden nép tapasztalata összhangzóan bizonyítja, hogy a magáéval jobban törődik az ember, mint a közös vagyonnal. [...] Emellett [...] nagyobb a rend, ha ki-ki a maga birtokát kezeli. [...] a sokféle beleszólás révén szenved a dolog kihasználási lehetősége, nem egységes terv, hanem többoldali okvetetlenkedés képmása lévén rányomva. [...] A közös birtoknál [...] elkerülhetetlenek a pörösködések, egyenetlenségek és a részesedéssel járó viszálykodások (Horváth 1928d. 49).

Az emberi természet bukott állapotával járó vonásaink figyelembevételével tehát, bizonyos értelemben „szükséges rosszként”, a magántulajdon mellett kell döntenünk. Ráadásul az egyes egyének képességeiket, munkaerejüket és szükségleteiket tekintve különböznek egymástól, s ezért a javak elosztásának sem egyenlően, hanem e különbségekkel arányosan kell történnie (Horváth 1928d. 48).

A magántulajdon és az egyenlőtlenség ilyen értelemben vett igenlése azonban nem jelenti egyúttal a kapitalizmus igenlését is. E rendszer ellen Horváth Sándornak, azon túlmenően, hogy tömegek nyomorához vezethet, az a fő kifogása, hogy a pénzt és a nyereséget az embert szolgáló eszközből öncéllá teszi, s ezért a kereszténységgel lényegénél fogva összeegyeztethetetlen.²⁰

Ugyanakkor valamiképpen érvényben kell maradnia mindenki azon jogának, hogy hozzáférjen a javakhoz, hiszen „mindenkit ugyanazon emberi természet igényei készítetnek arra, hogy munkájával hozzájuk közeledjék, és saját hasznára gyümölcsöztesse azokat”, s így „a munka árán történt lefoglalás előtt mindenkinek egyforma joga van a világ javaihoz” (Horváth 1928d. 48); ezért „a rendelkezési és intézkedési jog [...] a munka révén átszáll az egyénre, s ebből a szempontból a megmunkált vagy lefoglalt dolog kizárólagos birtokává válik, a használat azonban, vagy helyesebben a haszonélvezet közös marad, úgy hogy ennek a közösségét semmi sem szüntetheti meg, s az ember természetjogánál

²⁰ Itt szükségtelen hivatkozásokat megadni, hiszen szerzőnk számtalan helyen kifejti ezt, a tulajdonról szóló fő művében (Horváth 1929), de más írásaiban is.

fogva ezzel a teherrel súlyosbított birtokjogot vehet csak magára” (Horváth 1928d. 48).

A földi javak rendeltetése a (tiszt) természetjog szerint „az ember szolgálata, tehát testi és lelki, egyéni és fajéletének fönntartása és táplálása”, s ezt a rendelkezést „semmilyen alacsonyabb rangú intézkedés nem hatálytalaníthatja” (Horváth 1928d. 50), így nyilvánvalóan a bukott állapotunkkal számoló „levezetett természetjog” sem. De mit jelent ez a valóságos társadalmi gyakorlatban? E kérdéssel elértük Horváth Sándor életművének talán leginkább vitatott problémaköréhez.

Az elv, amelyet szerinte követni kell, látszólag egyszerű: „*Ami tehát az egyes ember szükségleteit felülmúlja, az természetjogilag közös, azaz a szűkölködők támogatására fordítandó*” (Horváth 1928d. 50). Csakhogy rögtön felmerül a kérdés: *mi* az, ami már „felülmúlja az egyes ember szükségleteit”?

Itt Horváth szerint „természetesen nemcsak az egyedi és faji élet fönntartásához szükséges dolgokra kell gondolnunk, mint az állatnál, hanem mindarra, ami az ember kultúrképességével összefügg” (Horváth 1928d. 47). Nem arról van tehát szó, hogy mindazt, amit a pusztai fizikai létünk fenntartásához szükséges dolgokon felül birtokolunk, már fölöslegnek tekinthetjük. Horváth szerint minden embernek olyan életszínvonalhoz [Lebensstandard] van joga, amilyen az erényes élet megvalósításához szükséges (Horváth 1929. 240). Az „erényes” [tugendhaft] szó itt természetesen a legtágabb értelemben veendő: nemcsak az erkölcsi erényekről van szó, hanem az értelmiekről is (hiszen láttuk, hogy az embernek kötelessége a szellemi tökéletesedés), sőt a teológiai erények sem mellőzhetők, mert a jelen üdvrendben *mindenkinek* kötelessége a természetfeletti céllal is számolni. Azaz lényegében arról van szó, hogy lehetőségeihez mérten, valamilyen szinten mindenkinek többre kell törekednie a pusztai létfenntartásnál, sajátosan emberi szükségleteket is kielégítve. Az említett, kíváncsú életszínvonalnak része egy bizonyos „életkomfort” [Lebenskomfort] is; ezt az ember „társadalmi rangjához illő kényelmességek” [standesmäßigen Bequemlichkeiten] alkotják, amelyekre „mint munkájának és szorgalmának gyümölcseire” van joga, s amelyeknek részét képezik „az élet ártatlan örömei” is (Horváth 1929. 234–235). E megfogalmazásból is kiderül, hogy szó sincs vagyoni és életszínvonalbeli egyenlőségről. S egy-egy konkrét rangfokozat esetében sem egyértelmű, hogy pontosan mi tartozik hozzá a létfenntartáshoz feltétlenül szükséges dolgokon kívül a megfelelő életszínvonalhoz, s mi az, amiről a mondott „kényelmességekből” már lemondhatunk, mint fölöslegről, a szegények javára. Az okosság erényének kell esetről esetre, a kort, a helyet, az általános jólét mértékét stb. tekintetbe véve, mérlegelnie és ítélkeznie: „ez és ez a jelen körülmények között, minden erénykötelességem átgondolása után, szükséges ahhoz, hogy élhessek, mégpedig rangomhoz illően” (Horváth 1929. 235).

Ha mindezek és egyéb, itt nem részletezhető szabályok alapján sikerült helyesen meghatározni a szükséglet mértékét a különböző esetekben, akkor ju-

tunk el a felesleg megfelelő fogalmához, amelynek „társadalmi célokra való felhasználása szent Tamás szerint nem tanács, hanem természetjogi parancs” (Horváth 1928d. 51). Jó, ha ennek megvalósításában a gazdagot a szeretet motíválja, de ennek hiánya esetén sem szűnik meg maga az előírás:

Ezért a gazdagnak természetjogi kötelessége, hogy fölöslege arányában embertársának alkalmat adjon a munkára. Ugyanily kötelessége az alamizsnálkodás is, a dologra alkalmatlan felebarátaival szemben. Rendelkezési jogát mindkét esetben gyakorolhatja, tetszése szerint válogatva meg azokat, akiket fölöslegének jótéteményeiben részesíteni akar (Horváth 1928d. 51).

Tehát *azt* nem állíthatjuk, hogy ezt és ezt a gazdagot ezzel és ezzel a konkrét szegénnyel szemben terheli a feleslegéből való segítségnyújtás *kikényszeríthető* kötelessége; a társadalom mint olyan azonban elvben *jogi* eszközökkel is kényszerítheti a gazdagot arra, hogy feleslegét a köz javára átadja, állítja Horváth a nagy Tamás-kommentátorra, Cajetanusra hivatkozva (Horváth 1929. 181). A kikényszerítést megvalósító intézmény szerepének ellátására azonban Horváth a korabeli államot nem tartja alkalmasnak, mert ez szerinte „lényegénél fogva nem a szegények védelmezője, hanem a gazdagok barátja”, és nem pártatlan (Horváth 1929. 148). Akár valamiféle „rendi parlament” [Ständeparlament] feladata is lehetne,²¹ véli Horváth, hogy intézkedjék a feleslegről (Horváth 1929. 148–149). Mindenesetre, akármilyen legyen is e közvetlenül a társadalmat képviselő testület, működése attól függően lesz az államnak pusztán kisegítője vagy tőle teljesen elkülönült, hogy maga az állam természetjogi alapon áll-e vagy sem (Horváth 1929. 158).

Újból hangsúlyoznunk kell: a fentiek nem azt jelentik, hogy Horváth Sándor az egyenlőség híve lenne, akár gazdasági, akár társadalmi értelemben. Láttuk, hogy a szükségletek (amelyekhez képest a fölösleg meghatározandó) társadalmi helyzettől függően változnak. E téren azonban szükséges némi pontosítás. Szerzőnk szerint az egyenlőtlenségnek kétféle oka lehet. Az egyik az egyének képességeinek különbözősége. Amennyiben a javak egyenlőtlen megoszlása ezen alapul, el kell fogadni mint természeti szükségszerűséget [Naturnotwendigkeit], mert végső soron Isten terveinek felel meg a képességekbeli egyenlőtlenség, még ha másodlagos okok (a család stb.) hatására alakul is ki (Horváth 1929. 160–161). Amennyiben azonban az egyenlőtlenség igazságtalanságon, kapzsiságon stb., tehát emberi bűnön alapul, nem tekinthető természeti szükségszerűségnek, s lehet és kell küzdeni ellene (Horváth 1929. 161).

²¹ Egyes értelmezők szerint Horváth itt a hivatásrendiségre céloz (lásd például Szalai 2003). A korabeli bírálók között viszont olyan is akad, aki nem így gondolja, sőt éppen a Horváth által említett „Ständeparlament” *helyett* javasolja szerzőnknek a hivatásrendekre való támaszkodást (Rohner 1930. 80).

Mint már utaltunk rá, a tulajdon problémakörét német nyelven összefoglalóan tárgyaló Horváth-műnek (Horváth 1929) jelentős hazai és nemzetközi visszhangja volt, amely azonban nem mondható egyöntetűen kedvezőnek. A számos lelkes és elismerő recenzió mellett többen komoly kifogásokat is megfogalmaztak. A könyvet alapjában véve pozitívan értékelő Mihelics Vid például mindemellett helyteleníti a modern állam és a társadalom Horváth általi szembeállítását: „bármilyen legyen a mai modern állam, amíg helyébe jobbszerkezetű és a szociális igazságosságot lényénél fogva szélesebben képviselő államot nem tudunk ültetni, addig mégis csak a mai államnak kell vállalnia átmenetileg azokat a feladatokat, amelyeknek teljesítését hiába várják a semmiféle konkrét egységet nem képező társadalomtól” (Mihelics 1930. 52). Hasonló bírálatot fogalmaz meg e probléma kapcsán Oswald von Nell-Breuning S. J. (a *Quadragesimo anno* majdani megszövegezőinek egyike), aki emellett azt is állítja, hogy Horváth álláspontja eltér XIII. Leó *Rerum novarum* kezdetű enciklikájától (Nell-Breuning 1930, vö. Szalai 2003). Rendtársa, Joseph Biederlack S. J. szintén az e pápai dokumentumban kifejtettektől való eltávolodást veti Horváth szemére, de ráadásul még azzal is vádolja a magyar dominikánust, hogy, miközben szinte kizárólag Aquinói Szent Tamásra hivatkozik, zömmel figyelmen kívül hagyva a szekunder irodalmat, magát az Angyali Doktort is túlságosan szabadon értelmezi, olyasmit „olvas bele” annak soraiba, amiről ott szó sincs (Biederlack 1930). A könyvet egyébként egészében rokonszenvvel fogadó és igen alaposnak tartó Pierre Harmignie is arra figyelmeztet, hogy nem lehet Horváth álláspontját minden további nélkül a katolikus gondolkodás mint olyan kifejeződésének tekinteni, s hogy szerzőnk téziseiről még a tomisták sem vélekednek mind egyöntetűen; külön hangsúlyozza, hogy Horváth a gazdagoknak a szegények iránti kötelezettségeit szigorúbban határozza meg, mint maga Szent Tamás (Harmignie 1931. 252). Itt jegyezzük meg, hogy bizonyos értelemben Biederlack fenti állításaihoz hasonló véleményt fogalmaz meg a napjainkban Horváthot tanulmányozó és vele határozottan rokonszenvező Kuminetz Géza is, amikor rámutat, hogy Horváth valóban alig-alig hivatkozik Szent Tamáson kívüli szerzőkre, s őt magát is főként igazolásul használja a saját nézeteinek alátámasztására (Kuminetz 2009. 14).

Nincs itt helyünk rá, hogy a fenti – és más – kritikai észrevételeket egyenként részletesen megvizsgáljuk. Csak a talán legfontosabbnak, az Egyház akkori szociális tanításától való eltérés vádjának a kapcsán szeretnénk egy megjegyzést tenni. Mihelics Vid egy jóval a fent idézett cikke után született írásában leszögezi, hogy a korabeli hivatalos pápai álláspont szerint az egyéni tulajdonjog nem a „megengedő”, hanem a „kényszerítő” természetjoghoz tartozik, azaz az emberi természet nem hagyja nyitva azt a kérdést, hogy az egyéni vagy a köztulajdont kell-e választanunk, hanem egyértelműen az előbbit írja elő (Mihelics 1946. 18).²² Lát-

²² Ugyanitt arra is rámutat, hogy Aquinói Szent Tamás viszont még a „megengedő” természetjog körébe sorolta az egyéni tulajdonjogot.

tuk, hogy Horváth viszont nem így vélekedik, hanem úgy gondolja, hogy a tiszta természet önmagában nem dönt az egyéni tulajdon mellett, hanem ez utóbbit csak jelenlegi, bizonyos értelemben „természetalatti” állapotunk írja elő, mint a „levezetett természetjog” részét. A *Rerum novarum* szövegében – amelyet maga Mihelics Vid is idéz állítása alátámasztására – valóban több helyen is szerepel, hogy az embert, minden megszorítás nélkül, *maga a természet* ruházza föl az egyéni tulajdon jogával (*Rerum novarum* 5, 7, 8. In Tomka–Goják 1993. 31, 32, 33). Mindez egyértelműen megerősít minket abban, hogy szerencsésebb, ha az emberi természet jelen állapotát tartalmilag a tiszta természetével tekintjük azonosnak. A magántulajdont ugyanis, ahogyan láttuk, az emberek bizonyos tökéletlenségei teszik szükségessé. Ha mármost e tökéletlenségek nem egy „természetalatti” állapot velejárói, hanem a *tiszta* természetéi, vagyis ha mostani állapotunk tartalmilag *azonos* a tiszta természettel (és csak a természeten kívüli és természetfeletti adományok mint *ráadások* birtoklásának a bűnbeesés előtti állapotához *viszonyítva* mondható meggyengültnek), akkor az e tökéletlenségek miatt szükséges egyéni tulajdon a *tiszta* természet követelményének mondható. Érthető persze, hogy Horváth miért ragaszkodik ennek ellenkezőjéhez: ha ugyanis a magántulajdon csak a „levezetett természetjog” része, amelyet ráadásul olykor nem is nevez természetjognak, hanem, mint láttuk, a népjoghoz mint a természetjog és a tételes jog közötti átmeneti szinthez sorol, vagy olykor egyszerűen ember alkotta jognak minősít, miközben a közös használati jog a tiszta természetjoghoz tartozik, akkor ez utóbbi magasabb szintű norma, mint az előbbi, és így szükség esetén könnyen felülírhatja az egyéni tulajdonjogot. A *Rerum novarum* emellett azt is *expressis verbis* állítja, hogy a feleslegből a szűkölködőknek adni *nem* „formális jogi kötelesség” (kivéve a végső szükség esetét, tehát gyakorlatilag az olyan helyzetet, amikor valakit az éhhaláltól kell megmenteni), hanem csak a keresztény szeretetből adódó követelmény (*Rerum novarum*, 19. In Tomka–Goják 1993. 38).

(Hangsúlyoznunk kell persze: azzal, hogy a magántulajdont a tiszta természetjoghoz soroljuk, még nem tekintjük „szentnek”. S teljesen jogosnak érezzük Horváth indulatait, amelyeket a tömegek nyomora és a társadalmi igazságtalanságok keltenek benne. A problémát mi is megoldandónak tartjuk, csak nem a tiszta természet által adott közös, egyenlő használati jog és a csupán a „természetalatti” állapotban érvényes egyéni tulajdonjog szembeállításával. Magából Horváth elméletéből is következhet más megoldás. Ha ugyanis a közjó mint cél az emberek tökéletesedése, akkor az államnak mint a közjóért felelős intézménynek kötelessége ennek feltételeiről *valamilyen* módon *mindenképpen* gondoskodni, *s már ennek alapján*, az állítólagos közös használati jogra való minden hivatkozás nélkül is szabályozhatja oly módon a jövedelmek elosztását, hogy mindenkinek meglegyen a horváthi értelemben vett erényes élethez szükséges minimális anyagi háttere.)

Vannak tehát érvek amellett, hogy Horváth Sándor tulajdonjog-szemlélete valóban nem minden tekintetben felelt meg a korabeli Egyház szociális tanítá-

sának²³, s hogy érdemes lenne azt is megvizsgálni, mennyire értelmezi át Szent Tamás gondolatait. Ugyanakkor, miközben a katolikus szociális doktrínától való eltérései miatt sokan túl radikálisnak találták felfogását, egy akkori vagy mai erőteljesen baloldali elkötelezettségű személy (akár az Egyházon kívül, akár azon belül, mint például napjainkban a felszabadítás teológiájának valamely híve) vélhetően éppen a radikalizmust hiányolná szerzőnk nézeteiből, aki örök társadalmi sajátosságnak tartja a hierarchizáltságot, s az életszínvonal ennek megfelelő fokozatai közötti különbségeket.

Láttuk persze, hogy az igazságtalanságból fakadó egyenlőtlenséget elveti, csak az egyéni képességek közötti eltéréseket tartja, az ebből fakadó társadalmi helyzetbeli különbségekkel együtt, Isten akaratának. De vajon következetesen jár-e el ebben? Említettük, hogy az egyént a maga adottságaival együtt a társadalmi környezet termékének tartja. Ha így van, miért nem javasolja e környezet oly módon való megváltoztatását, hogy az egyének adottságainak különbségei legalábbis mérséklődjenek? Miért *inkább* Isten akarata az, hogy valakiben, közvetlenül másodlagos okok működése nyomán, bizonyos készségek kifejlődése elmarad az átlagostól, mint az, hogy, ugyancsak másodlagos okok működése nyomán, romlik a látása? Az utóbbit tudatos emberi beavatkozással korrigáljuk, és a további romlást fékezzük (maga Horváth Sándor is szemüveges volt); az előbbi szintén tudatos emberi beavatkozással való korrekcióját miért kellene tiltanunk Isten akaratára hivatkozva? Ha az ember természetéhez tartozik, hogy tudatosan *változtat* a világon, munkával rányomja a saját képét a dolgokra, akkor az egyenlőtlenséget kialakító tényezők vonatkozásában miért kellene ettől kivételesen tartózkodnia?

További problémát jelent a szükségletek pontos mértékének meghatározása. Láttuk, hogy nincs elméletileg előírt pontos mérce, az okosságnak kell esetenként mérlegelnie. Nem teszi ez végzetesen szubjektívvé az egész eljárást? S lehet-e így egyáltalán valaha eljutni oda, hogy a Horváth által kívánt társadalmi testületek határozottan ki tudják mondani: ez és ez a gazdag valóban rendelkezik olyan fölösleggel, amelynek átadására természetjogi alapon kényszeríteni lehet őt?

De ha mindezek a problémák és belső ellentmondások nem állnának fenn, akkor is maradna egy alapvető nehézség: Horváth Sándor érvelése olyan tények elismerését feltételezi (Isten léte, a világ teremtettsége, az ember istenképisége stb.), amelyeket egy nem hívő aligha fogadhat el. S ez az állításunk már átmenetet képez szerzőnk természetjog-elméletének általános értékeléséhez, hiszen erkölcszavának egész rendszere a keresztény világképbe illeszkedik.

Ha igaz, hogy korunkban nagyobb szükség van egyetemes erkölcsre, mint valaha, akkor látszólag mi sem kézenfekvőbb, mint a hagyományos értelemben

²³ A *mai* egyházi állásponthoz viszont közelebb áll. Vö. Tomka–Goják 1993. 19.

vett természetjoghoz folyamodni, ha ezen az emberi természetnek megfelelő és észérvekkel megközelíthető, minden ember számára hozzáférhető normarendszert értünk. Így *per definitionem* kikerül a közös erkölcs köréből mindaz, ami hit tárgya, ami valakinek mások számára közölhetetlen személyes meggyőződése, aminek az elfogadásához „megtérésre” van szükség, s csak az marad benne, ami – hogy egy számos liberális által kedvelt kifejezéssel éljünk – „publikus érvekkel” megközelíthető (lásd például Kis 1994. 162). Kérdés azonban, van-e egyetértés *abban*, hogy *hol* a határ a publikus és a nem publikus érvek között. A mai nyugati közfelfogás szerint például Isten létezése „hit kérdése”, amin azt értik, hogy e kérdés észérvekkel nem dönthető el, s épp ezzel összefüggésben lehet az állam vallásilag semleges, a vallás pedig mindenkinek magánügye. Egy ilyen közfelfogáshoz egy a grotiusi „etsi Deus non daretur” elvet következetesen alkalmazó természetjog illik, amelyet azok is elfogadhatnak, akik nem hisznek Istenben. Nyilvánvaló, hogy egy ebben a szellemben kifejtett természetjog az Isten iránti kötelelességeinket nem tartalmazhatja, s még kevésbé számolhat Istennel mint esetleges további, immár *tételes* törvények előírójával. Ugyanakkor a katolicizmus hagyományosan azon az állásponton van, hogy létezik természetes istenismeret, azaz, a fent használt terminológiával élve, „publikus érvek” szólnak Isten létezése mellett, erről szóló tudásunk tehát olyasmí, amivel éppúgy számolnia kell az emberiségnek, mint például valamely kétségbevonhatatlan természettudományos igazsággal, ha pedig így van, akkor egy egyetemes erkölcsnek erre is tekintettel kell lennie, azaz a természetjognak tartalmaznia kell az úgynevezett természetes vallást is: Isten iránti mindazon kötelelességeinket, amelyek természetes ésszel felismerhetők. Ezt tehát, az előző, Istent zárójelbe tévő, módszertani ateistának nevezhető természetjoggal szemben, *teista* természetjognak nevezhetjük. Ráadásul katolikus felfogás szerint Isten *törvényhozóként* is kiegészítheti a – szintén Tőle eredő – természetjogot az ennek szintjét meghaladó *pozitív (tételes) isteni törvénnyel*, s ez a jelen üdvrendben nem csupán lehetőség, hanem meg is valósult, azzal összefüggésben, hogy az embernek természetfeletti célja is van. Ez utóbbi pedig ugyan bizonyos értelemben már „hit kérdése”, ám mégsem egészen úgy, hogy ezzel teljesen kizárható volna a természetes észérvek illetékességi köréből. A hagyományos katolikus álláspont – és vele együtt Horváth Sándor – szerint a természetfeletti célunkat illető információkat az ezeket kinyilatkoztató Isten tekintélye alapján hisszük el, de annak elismeréséhez, hogy a kinyilatkoztatás hitelt érdemlő, még nagyon is racionális út vezet. Ha mindezt következetesen végiggondoljuk, azt kell mondanunk, hogy a három szint (a módszertani ateista, a teista és a természetfeletti kiegészített természetjog) bizonyos értelemben egyetlen zárt tömböt alkot, mert az észérvek nemcsak az emberi természet és a neki megfelelő normák elfogadásához vezetnek, hanem ezen túlra, Isten létének tudomásulvételéig, sőt az Általa hozott *pozitív* törvények érvényének elismeréséig, amelyek így *de jure* kötelezőek is *mindenki* számára, még ha *de facto* ezt a büntől elhomályosított elme nem

mindig látja is be.²⁴ Ha pedig így van, semmi okunk megállni a pusztán teista szinten (s még kevésbé a módszertani ateista szinten), hiszen biztosak lehetünk a természetfeletti cél és a hozzá vezető pozitív isteni törvény érvényességében is. Ennek megfelelően Horváth sem egy Istent „zárójelbe tévő” természetjogot művel, hanem tekintetbe veszi a természetes vallást is, sőt (saját rendszerének belső logikája alapján teljes joggal) számol a jelen üdvrendbeli, ugyancsak észszel megragadható természetfeletti mozzanatokkal is, jelesül a természetfeletti célok támogatásában is számít egy önmagában a természetes létrendhez tartozó intézmény, az állam segítségére vagy legalább jóindulatú semlegességére. Nem a „közös minimumot” keresi a természetjog által; ez utóbbi csupán a természetfelettit is tartalmazó Egész egy fontos, de csak *relatív*e önálló egységeként érdeklő. A más világnézetűekkel e minimumról folytatott „dialógust” egyébként már az is nehezítené, hogy, ha Horváth logikáját követjük, akkor a katolikus és a kívülállók még csak nem is ugyanazt értenék emberi természetén. A profán tudomány számára természetünk egyszerűen az, amihez empirikusan hozzáférünk, ha a ténylegesen létező embert tanulmányozzuk. Horváth szerint viszont az, amit így megragadunk, nem a tulajdonképpeni tiszta emberi természet, hanem annak csak egy megromlott változata. Ám arról, hogy a tiszta természet más, mint ez utóbbi, csak olyan spekuláció segítségével szerzünk tudomást, amelyhez a Kinyilatkoztatásból származó információkat is fel kell használnunk. Jelenlegi állapotunkról csak így tudjuk meg, hogy valójában „természetalatti”.²⁵

Horváth legfontosabb – akár természetjogi, akár egyéb vonatkozású – gondolatait a fentiek fényében kell értékelni. Igazából csak annak számára lehet meggyőző, aki az egész elméleti építményt elfogadja, az alapoktól kezdve. Mások csak több-kevesebb megszorítással vehetnek át tőle bizonyos érvelésmódokat, annak függvényében, hogy azon értékeket, amelyek Horváthnál szerves egységet képező világlátásban nyerik el helyüket s funkciójukat, le tudják-e vezetni más módon, illetve esetleg eleve kiindulási alapnak tekintik-e.

Ha egy kívülálló, aki nem istenképiségünkre hivatkozva, hanem valamely más érvelésmód segítségével, az emberek egyenlő méltóságát állítja, s ennek alapján mindenkinek bizonyos alapvető jogokat tulajdonít, és egyben fontosnak tartja a kultúra fejlődését, gazdagodását, a jólét növekedését, akkor az ehhez

²⁴ Természetesen az egyén személyes elköteleződése Isten mellett nem automatikusan jön létre az észérvek hatására, hanem saját akarati aktussal és *együttal* kegyelem által, az isteni együttműködésnek (*conkursus divinus*) megfelelően. Ez azonban a mondottakat nem érinti: *azt* be lehet látni ésszel a hagyományos katolikus nézet szerint, hogy a pozitív isteni törvénynek mondott normarendszer valóban Istentől való és ezért kötelező is.

²⁵ Persze ettől még *de facto* ugyanazzal a „tökéletlen” emberrel kell számolnia mindkét oldalnak; függetlenül attól, hogy milyen volt a bűnbeesés előtti ember, sőt attól is, hogy hiszünk-e a bűnbeesésben, a történelemben ténylegesen adott emberek vonásaiból kell kiindulnunk a gyakorlati teendők megfontolásakor, s ez azért adhat esélyt hívők és nem hívők együttműködésére.

szükséges társadalmi berendezkedést keresve esetleg megfontolás tárgyává teheti Horváth Sándor érveit, amelyeket a magántulajdon és az erre épülő gazdaság működése során szükségképpen fellépő egyenlőtlenség mellett felhoz. Ezeket is figyelembe véve érvelhet amellett, hogy bizonyos fokú egyenlőtlenség elviselése az az ár, amelyet a társadalom virágzása érdekében meg kell fizetnünk. *Mutatis mutandis* valami olyasféle történne ekkor, mint amit Rawls is tesz, amikor híres második elveként azt mondhatja ki a kiinduló állapotban a tudatlanság fátyla mögött lévő emberekkel, hogy „a társadalmi és vagyoni egyenlőtlenség [...] csak akkor igazságos, ha ez kárpótlásul előnyöket teremt mindenkinek, kiváltképp pedig a társadalom legkevésbé kedvező helyzetű tagjainak” (Rawls 1997. 34). E vonatkozásban Frivaldszky János is hasonlóságot fedez föl Horváth Sándor és Rawls nézete között (Frivaldszky 2013. 124. 70. lábjegyzet).

A közjó Horváth Sándornál szereplő fogalma is tehet szolgáltatokat korunknak. Alternatívát kínálhat a jelenleg uralkodó liberális közmegegyezés helyett, amely szerint az egyén egyetlen kötelessége a másik egyénnek való károkozástól tartózkodni, s ezt leszámítva azt kezd az életével, amit akar. Akár egy ateista is elfogadhatja értéknek az emberiség folyamatos tökéletesedését, a kultúra gazdagodását, amely a maga részéről az egyre differenciáltabb és egyre többféle választási lehetőséggel rendelkező, sajátosan emberi szükségletek kielégítésére egyre több időt fordítani képes egyének kitermelődésének feltétele, s akkor azt is el kell fogadnia, hogy magának e folyamatnak (mint közjónak) a működtetése is felfogható erkölcsi kötelességként, hozzáadódva a liberális minimumhoz, az egyéni szabadságok közötti kölcsönös tisztelethez. (Vö. Turgonyi 2012a. 27. skk. és Turgonyi 2015b.) (Itt jegyezzük meg, hogy a Horváth által elfogadott emberkép, a tárgyiasulások történelmi felhalmozódásának, a munka természet-átalakító szerepének, e folyamat embertökéletesítő voltának, a technikai fejlődés révén a fizikai újratermelés helyett a sajátosan emberi szükségletekre fordítható idő növekedésének stb. hangsúlyozásával sok tekintetben emlékeztet a marxizmus ember- és társadalomszemléletére, miközben, mint tudjuk, szerzőnk minden lehető alkalommal élesen elhatárolódik a kommunizmustól. A felsoroltak azonban természetesen nem is követelik meg a marxisták *programjának* elfogadását. Ez az antropológia egyszerűen józan ésszel is elfogadható, anélkül hogy közben el akarnánk törölni a magántulajdont.)

Ha már így megvan a fenti értelemben vett közjó mint az emberiség folyamatos kulturális gazdagodásának fogalma köré épülő univerzális erkölcs, talán abban is segíthet Horváth tanítása, hogy meghatározzuk ennek az egyetemes normarendszernek a viszonyát a helyi identitásokhoz. Őhöz hasonlóan le lehetne szögezni, hogy konfliktus esetén az egyetemes értékek élveznek prioritást, ám amíg ilyen konfliktus nincs, addig messzemenően támogatandó a kulturális sokféleség, hiszen az egész rendszer célja is éppen az emberiség differenciálódása, gazdagodása. Mindez semmiképpen se lenne összetéveszthető sem a multikulturalizmussal, sem az életformák mai értelemben vett pluralitásával. Az

univerzális értékrend, amelyhez a konkrét életformáknak alkalmazkodniuk kellene, nem a mai értelemben vett liberális minimum lenne, hiszen az egyéneknek egymás – helyesen megfogalmazott – jogain túl a közjóra mint olyanra is tekintettel kellene lenniük, s ennek megfelelően közügynek minősülne például annak eldöntése, milyen családmodellt célszerű az emberek többségének választania, tekintettel a népesedési vagy szocializációs problémákra.²⁶

A fenti példák mutatják, milyen értelemben lehetne Horváth természetjogi tanítása „kincsesbánya” azok számára, akik világnézeti okokból nem fogadják el rendszerének egészét. De van-e olyan, aki *elfogadhatja* ez utóbbit? Hiszen szöges ellentéte a ma uralkodó paradigmának. Horváth rendszere a pre-modern, kozmikus rendet és ebben organikus társadalmat feltételező világszemlélet egyik utolsó képviselője. A világban itt isteni eredetű, szilárdan rögzített természetes hierarchikus rend uralkodik, amely az ember helyét is pontosan kijelöli, s amely jórészt természetes értelemmel is felismerhető, ugyanúgy, mint a működését szolgáló erkölcs, sőt az is belátható, hogy nem észszerűtlen dolog hinnünk a kinyilatkoztatás útján észfeletti tanítást is közlő Istennek, hallgatnunk az e tanítást őrző és értelmező Egyházra, Krisztust pedig a világ királyának tekintenünk, akinek szavát a földi hatalomnak is figyelembe kell vennie (vö. Horváth 1926). Ez utóbbi következtetés bizonyos értelemben valóban „teokratikus állameszményt” jelent, ahogyan Vidrányi Katalin írja, aki azonban emiatt „antihumanizmust” is emleget, s ebben már nem érthetünk vele egyet (Vidrányi 1970. 12). Ha valaki *valóban* úgy látja, hogy a katolikus hit a fenti módon racionálisan megalapozható, és e tényt komolyan veszi és végiggondolja, miért ne juthatna el a Horváth által elfogadott gyakorlati következtetéshez, miszerint teljesen az Isten által kijelölt természetes és természetfeletti célok szolgálatának kell szentelnünk magunkat, elfogadva az Egyház irányítását, és a társadalom e világi rendjét is ennek megfelelően alakítva? Az ember mint *esz* élőlény részéről ez éppoly kevésbé antihumánus viselkedés, mint a himlőoltás alkalmazása, ha a tudomány észérvekkel bebizonyította ennek szükségességét.

Tartható-e mai ismereteink fényében egy ilyen rendszer? A teljes, kimerítő válaszra a jelen tanulmányban természetesen nem vállalkozhatunk, csak két fontos dologra szeretnénk befejezésképpen felhívni a figyelmet.

Az első: ha igennel válaszolunk a fenti kérdésre, akkor is meg kell vizsgálnunk, nincs-e szükség a rendszer bizonyos *részleteinek* korrekciójára. A magunk részéről például szerencsésnek tartanánk a természetjog ember általi felismerésének olyan bemutatását, amely figyelembe veszi a Horváth Sándorhoz hasonlóan tomista Jacques Maritain elméletét a természeti törvény ontológiai és

²⁶ A házasság és a család intézményét egyébként maga Horváth is igen fontosnak tartja. Külön tanulmányt szentel az ezzel kapcsolatos problémáknak (Horváth 1943d), de más műveiben is gyakran foglalkozik e témával.

gnoszeológiai aspektusának elkülönítéséről és e törvény tudatosulásáról mint történelmi folyamatról (Maritain 1986).

A második: a rendszer *egészének* alapjait viszont olyan tételek képezik, amelyek egyúttal a katolikus tanítás lényegéhez is tartoznak (Isten felismerhetősége, a Kinyilatkoztatás elfogadásának észszerűsége, Isten dicsősége mint a teremtés célja, a természeti törvény ésszel való megismerhetősége és ezért mindenkire kötelező volta stb.). Az Egyház ezeket nem „vonhatja vissza” saját múltjának megtagadása nélkül. A katolikusoknak tehát akkor is ragaszkodniuk kell e tanításokhoz, ha mai tudásunk fényében éppen úgy látjuk, nem vagyunk képesek a bizonyításukra.²⁷ S természetesen így a társadalom működésével kapcsolatos nézeteiket is ezen alapok következetes továbbgondolásával kell kialakítaniuk. Ebben pedig Horváth Sándor természetjogi munkássága – még ha (mint utaltunk rá) részleteiben korrekciókra szorulhat is – jelentős segítséget nyújthat a számukra.

Irodalom

- Biederlack, Joseph, SJ 1930. Zu P. Horvath's Buch. Eigentumsrecht nach dem heiligen Thomas. *Theologische-praktische Quartalschrift*, 83. évf. 524–535.
- Cathrein Győző 1900–1901. *Erkölcshölcsület I–II*. Ford. A Csanádi Növendékpapság Magyar Egyháziroldalmi Iskolája. Temesvár, a csanádi egyházmegye kiadása.
- Cserháti József – Fábián Árpád (szerk.) 1975. *A II. Vatikáni Zsinat tanítása. A zsinati döntések magyarázata és okmányai*. Budapest, Szent István Társulat.
- Dabóci Mária – Fila Béla – Fila Lajos (szerk.) 1985. *Horváth Sándor O. P. emlékkönyv*. Budapest, Szent István Társulat.
- Denzinger, Heinrich – Peter Hünermann 2004. *Hitvallások és az Egyház tanítóhivatalának megnyilatkozásai*. Ford. Fila Béla – Jug László. Bátonyterenye–Budapest, Örökmécs Kiadó – Szent István Társulat. [E kötet esetében a hivatkozáskor a szokásoknak megfelelően nem az oldalszámot, hanem a bekezdés sorszámát adom meg, a szintén szokásos „DH” rövidítés után.]
- Az Egyház társadalmi tanításának kompendiuma*. 2004–2007. Ford. Dér Katalin és Horváth Pál. Budapest, Szent István Társulat.

²⁷ Igaz, ez azt a különös helyzetet eredményezi, hogy részben olyan tételeket kell *puszta hittel* elfogadnunk, amelyek épp arról szólnak, hogy bizonyos dolgokat *nem pusztá hittel* kell elfogadnunk, hanem a természetes ész számára is hozzáférhetőek. Ez azonban nem annyira képtelenség, mint első pillantásra gondolnánk. Például Isten természetes ésszel való megismerhetőségének dogmája [DH 3026] kapcsán már a régi, „zsinat előtti” teológia is hangsúlyozta: itt a természetes istenismeret *lehetőségét* állítjuk, nem pedig azt, hogy e lehetőség mindig és mindenben ténylegesen meg is valósul (lásd pl. Tanquerey 1933. 234 [§. 398]). Annak lehetőségét, hogy *ma*jd a jövőben lesz olyan észér, amely a kérdéses vonatkozásokban legalább morális bizonyosságot ad a számomra (vagy az akkor élők számára), nyitva hagyhatom tehát akkor is, ha e pillanatban nem ismerek ilyen érvet, sőt el sem tudom gondolni, milyen lehetne. (Vö. Turgonyi 2015a.)

- Fortin, Ernest L. 1992. „Sacred and Inviolable”: *Rerum Novarum* and Natural Rights. *Theological Studies* 53/2. 203–233.
- Frenyó Zoltán 2008. Magyar katolikus gondolkodók. In Frenyó Zoltán: *Filozófiai kultúra*. Budapest, Tinta Könyvkiadó. 119–147.
- Frivaldszky János 2007. *Klasszikus természetjog és jogfilozófia*. Budapest, Szent István Társulat.
- Frivaldszky János 2013. A közjó Aquinói Szent Tamásnál és a neotomista természetjogi gondolkodásban. *Iustum Aequum Salutare*, 9/4. 115–139.
- Frøelich, Gregory 1989. The Equivocal Status of Bonum Commune. *The New Scholasticism*, 63/1. 38–57.
- Geréby György 2008. A népek angyalai, avagy lehetséges-e nemzeti kereszténység? *Pannonhalmi Szemle*, 16/1. 35–55.
- Le „giuste aspirazioni dei popoli” 1918. *La Civiltà Cattolica*, 69/1. 481–492. [vol. 1. fasc. 1626. (márc. 8.)], 69/2. 193–201. [vol. 2. fasc. 1629. (ápr. 26.)], 69/2. 490–502. [vol. 2. fasc. 1632. (jún. 7.)]
- Gredt, Iosephus, OSB 1899/1956. *Elementa Philosophiae Aristotelico-Thomisticae I–II*. Friburgi Brisgoviae – Barcinone, Herder.
- Harmignie, Pierre 1931. Alexander Horvath, Eigentumsrecht nach dem hl. Thomas von Aquin. *Revue néo-scholastique de philosophie*, 33. (Deuxième série)/30. 252.
- Horváth Sándor 1918. *Állameszme és a népek önrendelkezési joga*. Budapest, Stephaneum.
- Horváth Sándor 1922. *A haza és a hazaszeretet bölcséleti alapjai*. Budapest, Stephaneum Nyomda R. T. [Reprint: In Varga 2012, 1–25.]
- Horváth Sándor 1926. *Krisztus királysága*. Budapest, Credo.
- Horváth Sándor 1928a. *Katolikus közélet. Erkölcsbölcséleti tanulmányok*. Budapest, Credo.
- Horváth Sándor 1928b. Katolikus hazafiság. In Horváth 1928a. 3–15.
- Horváth Sándor 1928c. Hitvallás a politikában. In Horváth 1928a. 16–43.
- Horváth Sándor 1928d. A tulajdonjog szent Tamásnál. In Horváth 1928a. 44–53. [Reprint: Varga 2012. 27–36.]
- Horváth Sándor 1929. *Eigentumsrecht nach dem hl. Thomas von Aquin*. Graz, Ulrich Moser.
- Horváth Sándor 1939. Átértékelés vagy megvilágítás? In Horváth 1944a. 265–268. [Reprint: In Varga 2012. 215–218.]
- Horváth Sándor 1940a. Létjog. In Horváth 1944a. 252–256. [Reprint: Varga 2012, 37–41.]
- Horváth Sándor 1940b. Nemzeti erkölcs – keresztény erkölcs. In Horváth 1944a. 257–264. [Reprint: In Varga 2012. 43–50.]
- Horváth Sándor 1941. *A természetjog rendező szerepe*. Budapest, a Jelenkor kiadása. [Reprint: In Varga 2012. 51–134.]
- Horváth Sándor 1942. *Társadalmi alakulások és a természetjog*. Budapest, a Jelenkor kiadása. [Reprint: In Varga 2012. 135–174.]
- Horváth Sándor 1943a. *Hitvédelmi tanulmányok*. Budapest, a Jelenkor kiadása.
- Horváth Sándor 1943b. A természetjog egyedi vonatkozásai. In Horváth 1944a. 211–230. [Reprint: In Varga 2012. 175–193.]
- Horváth Sándor 1943c. A természetjog közösségi vonatkozásai. In Horváth 1944a. 231–268. [Reprint: In Varga 2012. 195–214.]
- Horváth Sándor 1943d. *A házasság és jövőnk*. Budapest, a Jelenkor kiadása.

- Horváth Sándor 1944a. *Örök eszmék és eszmei magvak Szent Tamásnál. Bölcséleti és hittudományi tanulmányok*. Budapest, Szent István Társulat.
- Horváth Sándor 1944b. Szent Tamás állameszméje. In Horváth 1944a. 269–336. [Reprint: In Varga 2012. 219–285.]
- Horváth Sándor 1948. Az örök törvény. *Vigilia*, 13/9. 513–521. [Reprint: In Varga 2012. 287–295.]
- Horváth Sándor 1949. A természetjog. *Vigilia*, 14/4. 218–234. [Reprint: In Varga 2012. 297–313.]
- Kis János 1994. Az állam morális semlegességéről. In Ludassy Mária (szerk.) *Morál és politika határán*. Budapest, ELTE BTK Filozófiai Posztgraduális Központja. 135–212.
- Kuminetz Géza 2009. Horváth Sándor jog- és állambölcséleti öröksége. *Folia Selecta*, 2009. április. (40. sz.) 12–45. http://epa.oszk.hu/02000/02066/00040/pdf/FS40_200904.pdf Legutóbbi hozzáférés: 2015. 12. 09.
- Kuminetz Géza 2014. *Egy tomista jog- és állambölcsélet vázlata I.* Budapest, Szent István Társulat.
- Kuminetz Géza 2000. *A jogrend megalapozása Horváth Sándor O.P. műveiben*. Budapest, Jel.
- Llywelyn, Dorian, S. J. 2010. *Toward a Catholic Theology of Nationality*. Lanham – Boulder – New York – Toronto – Plymouth, U. K., Lexington Books. A division of Rowman and Littlefield Publishers, Inc.
- Maritain, Jacques 1946. La personne et le bien commun. In Jacques Maritain 1978. *Œuvres (1940–1963)*, h. n., Desclée de Brouwer. 275–331.
- Maritain, Jacques 1986. *La loi naturelle ou loi non écrite*. Fribourg, Éditions Universitaires Fribourg Suisse.
- Masnovo, Amato 1918. *La pace secondo S. Tommaso*. Milano, Vita e Pensiero.
- Mihelics Vid 1930. A tulajdonjog és Aquinói Szent Tamás. *Magyar Szemle*, 10/1(37). 45–52.
- Mihelics Vid 1946. *Katolikus tanítás a tulajdonjogról*. Budapest, Az Új Ember Könyvtára.
- Nell-Breuning, Oswald von, S.J. 1930. Eigentum vor Gott. *Das Neue Reich*, 13/1. 18.
- Piusz, IX. 1849. *Quibus, quantisque*. < http://www.documentacatholicaomnia.eu/04z/_z_1849-04-20__SS_Pius_VIII__Quibus_Quantisque__IT.doc.html > [olasz fordítás] Legutóbbi hozzáférés: 2016. március 31-én.
- Rawls, John 1997. *Az igazságosság elmélete*. Ford. Krokóvay Zsolt. Budapest, Osiris.
- Rohner, Anton, O.P. 1930. Das Eigentumsrecht nach dem hl. Thomas von Aquin. *Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie*, 8. évf. 60–81.
- Smith, Michael A. 1995. *Human Dignity and the Common Good in the Aristotelian–Thomistic Tradition*. Lewiston–Queenston–Lampeter, Mellen University Press.
- Szalai Miklós 2003. Szent Tamás az ugaron. *Beszélő*, 8/7. < <http://beszelo.c3.hu/cikkek/szent-tamas-az-ugaron> > Legutóbbi hozzáférés 2016. március 31-én.
- Tanqueray, Adolphus 1933. *Synopsis theologiae dogmaticae. Tomus II.* Parisiis – Tornaci (Belg.) – Romae, Desclée et Socii.
- Tomka Miklós – Góják János (szerk.) 1993. *Az Egyház társadalmi tanítása. Dokumentumok*. Budapest, Szent István Társulat.
- Turgonyi Zoltán 2015a. Módszertani ateizmus és dezentropocentrizmus. Előzetes megjegyzések egy majdan kidolgozandó természetjog-elmélethez. *Iustum Aequum Salu-*

- tare*, 11/1. 145–166. < <http://ias.jak.ppke.hu/hir/ias/20151sz/08.pdf> > Legutóbbi hozzáférés 2016. március 31-én.
- Turgonyi Zoltán 2015b. Van-e természetjog? In Hamar Farkas – Hámori Antal (szerk.) *Multidiszciplináris kihívások – Sokszínű válaszok*. Budapest, Budapesti Gazdasági Főiskola. 5. kötet, 3. rész. 60–73. < http://bgf.hu/kvik/Szervezeti-egysegeink/oktatasiszervezetiesegysgek/KOZGAZDINTTANSZO/TUDOMANYOS-MUHELY/TANULMANYKOTETEK/Thx_kotet_53.pdf > Legutóbbi hozzáférés 2016. március 31-én.
- Turgonyi Zoltán 2012a. *Etika*. Budapest, Kairosz Kiadó.
- Turgonyi Zoltán 2012b. A közjó újrafelfedezése. In Bakos Gergely OSB (szerk.) *Korunk iránytűje: A Caritas in Veritate enciklika jelentőségéről*. Budapest, L'Harmattan–Sapientia. 41–56.
- Varga Csaba (szerk.) 2012. *Horváth Sándor OP a természetjogról*. Budapest, Szent István Társulat. [E kötet a benne közölt Horváth-tanulmányok eredeti kiadásainak oldalszámozását is feltünteti, ezért helykímélés céljából én is csak ennek megfelelően hivatkozom rájuk.]
- Vidrányi Katalin 1970. Teológiai relikviák. Magyar katolikus teológia 1945 előtt. *Világosság*, 11/1. 8–13.

ESETEK A HÁBORÚ UTÁN EMIGRÁCIÓBAN, DIKTATÚRÁBAN ÉS A RENDSZERVÁLTÁS IDEJÉN

SZAPU MARIANNA

Pozsonyi Comenius Egyetem Bölcsészka Filozófiai és Filozófiatörténeti Tanszék

A (poszt)pozitivizmus határátlépései Megjegyzések Igor Hrušovský és Polányi Mihály tudományfelfogásához*

1. Bevezetés

A tudomány, illetve a tudományos megismerés problémáira irányuló figyelem kétségkívül a 20. századi filozófia egyik fősodrának meghatározó jellemzője. A múlt század húszas éveiben erőre kapó, s rövid időn belül térhódítóvá váló filozófiai szcientizmus, különösen a Bécsi Körbe tömörülő osztrák filozófusok s filozofáló természettudósok munkásságának köszönhetően, nemcsak a filozófia berkeiben, de a tágabb értelemben vett intellektuális légkörben is igencsak befolyásos tényezővé vált. S habár a Bécsi Kör munkássága geográfaiilag is elsősorban Ausztria fővárosához kapcsolódik, az általa képviselt új filozófiai szcientizmus, valamint a filozófia tudományosítására irányuló igyekezet másutt is kedvező visszhangra és követőkre talált – gondoljunk csak a Hans Reichenbach által vezetett és Berlinben működő Empirikus Filozófiai Társaságra, vagy a logikát a filozófiai vizsgálódások középpontjába állító Varsói Logikai Iskolára. Említést érdemel az a tény is, hogy a Bécsi Kör programkiáltványa, a *Tudományos világnézet: a Bécsi Kör* című kiadvány Prágában került nyilvános bemutatásra az egzakt tudományok episztemológiájáról tartott konferencián. Tanulmányomban a tudományos megismerés problematikájára fókuszáló közép-európai, illetve közép-európai gyökerű filozófia határátlépéseihez szeretnék pár adalékot fűzni, pontosabban két határátlépés-esetet szeretnék bemutatni. Az első bemutatáshoz Igor Hrušovskýt (1907–1978), a 20. századi szlovák filozófia kiemelkedő alakját hívom segítségül, míg a második esetet Polányi Mihály (1891–1976), akit leggyakrabban „magyar-brit” tudósként és gondolkodóként szokás jellemezni, tudományfelfogásával társítom. Mindkét filozófus gondolkodására jellemző a tematikus szerteágazottság, írásomban filozófiai gondolkodásuknak csak egy szeletét ragadom ki, hogy kísérletet tegyek annak a bemutatására, mely vonatkozásokban térnek el a koruk fősodrában álló filozófiai tudományfelfogástól. Azt szeretném bemutatni, hogy Hrušovskýnál melyek azok a pontok,

* Az írást támogatta a Szlovák Kutatási és Fejlesztési Ügynökség (APVV-14-0510)

amelyekben eltér a Bécsi Kör tudományfilozófiájától, s ezek milyen mértékben s mely pontokban (ha egyáltalán) csengenek össze Polányi egyes, a tudományos megismerésről s a tudomány mibenlétéről vallott, posztpozitivistaként értelmezhető nézeteivel.

Egy ilyenfajta vállalkozás joggal tűnhet eleve kudarcra ítéltnek; ha ugyanis Hrušovský és Polányi tudományfelfogását vizsgáljuk, a címben szereplő határátlépések ugyancsak különböző, egymással csak nehezen összevethető formáival és megnyilvánulásaiival találjuk szembe magunkat. Hrušovský esetében, legalábbis ha a múlt század negyvenes éveiben íródott tudomány- és ismeretfilozófiai műveit tartjuk szem előtt, a logikai empirizmus, a Bécsi Kör pozitívizmusának határátlépéséről beszélhetünk, miközben arra kell rákérdeznünk, vajon mi módon lépi túl Hrušovský tudományfilozófiája a neopozitívizmus határait. Polányi esetében egyrészt a diszciplináris, tehát a természettudomány és filozófia között meglévő, vagy legalábbis a neopozitívizmus által tételezett éles határvonal negligálása jöhet szóba, másrészt pedig a neopozitívista tudományfelfogás és az azzal összhangban álló tudományfilozófiai elképzelések által feltételezett, illetve megvont határok átlépéséről lehet szó. Ha e két gondolkodó egyes tudományfilozófiai nézeteire fókuszálunk, nem hagyhatjuk figyelmen kívül azt az időkeretet, amelyben ezen nézeteik formálódtak. Míg Hrušovský a Bécsi Kör által ihletett tudományfilozófiai és módszertani munkái 1948 előtt íródtak Szlovákiában,²⁸ addig Polányi az ismeret- és tudományfelfogást érintő legjelentősebb művei, a *Személyes tudás*, valamint a *Hallgatólagos dimenzió* 1958-ban, illetve 1966-ban, az akkori kelet-közép-európai, már úgynevezett szocialista társadalmi és politikai rendszerektől merőben eltérő, angolszász környezetben íródtak.

Mi lehet tehát a kapocs e két gondolkodó között? Ami első látásra kézenfekvő, az a tudományos megismerés, a tudományosság fogalma, egyáltalán, a tudomány mint olyan filozófiai kérdéseire irányuló érdeklődésük, de ez vajmi kevés lenne ahhoz, hogy párhuzamokat keressünk köztük. Ellenkezőleg, ha akár csak nagyvonalakban, futólag ismerkedünk meg a tudományról vallott nézeteikkel, az első látásra úgy tűnhet, hogy tudományfilozófiai elképzeléseik inkább divergens, mint konvergens irányzatot mutatnak. A szlovák filozófiatörténészek és értelmezők Hrušovskýnál ugyanis inkább a neopozitívista befolyásoltságot, Carnap és Hrušovský egyes nézetei közötti párhuzamokat szokták hangsúlyozni, pozitívan értékelve azt a tényt, miszerint a szlovák filozófus korának egyik legprogresszívabb filozófiai forrásából merített, amikor érdeklődése a tudományos megismerés módszertani kérdéseire, a tudomány nyelvének logikai, szintaktikai és szemantikai értelmezésére, valamint az egységes tudomány programjára irányult. A Bécsi Kör filozófiai szcientizmusának hatása kétségkívül megragadható

²⁸ *Tudományelmélet* (Teória vedy) című munkája 1941-ben, *A tudományos gondolkodás fejlődése* (Vývin vedeckého myslenia) 1942-ben, *A noetika problémái* (Problémy noetiky) 1948-ban keltezett.

nemcsak Hrušovský tudomány-, de filozófiafelfogásában is, amikor is, elítélve az apriori, racionalista metafizikus spekulációt, a filozófiát a tudományosság ut-cájába kívánja terelni. Tudományfilozófiai érdeklődése ötvöződött a noetika, az általános ismeretelmélet terén végzett kutatásaival, ennek eredményeit *A noe-tika problémái* című, 1948-ben megjelent kötetében publikálta. Amikor Hrušovský tudomány- és ismeretelméletét említem, elsősorban a fentebb említett kötetekben összefoglalt gondolataira szorítkozom.²⁹

Dolgozatomban először is Igor Hrušovský tudományfilozófiai nézeteire fókuszálok, s megkísérlem bizonyos „határesetek” azonosítását. Ezt követően a Polányi Mihály tudományfelfogásában megjelenő egyes határátlépési esetek feltérképezésére fókuszálok; végezetül pedig arra teszek kísérletet, hogy a fön-tebb említett nehézségek ellenére bizonyos párhuzamokat vonjak e két gon-dolkodó egyes nézetei között, illetve hogy rámutassak a nézeteikben fellelhető „legkisebb közös nevezőre”.

2. Hrušovský tudományfilozófiájának központi elemei és főbb jellemvonásai

Amint azt már fentebb említettem, Hrušovský tudományfilozófiáját nagyban befolyásolta a Bécsi Kör szcientizmusa, annak logikai empirizmusa, Hrušovs-ký szóhasználatával élve, „tudományos empirizmusa”. A tudomány filozófiai és módszertani kérdéseivel a múlt század harmincas éveinek vége felé kezdett foglalkozni, tehát abban az időszakban, amikor a Bécsi Kör filozófusainak mun-kássága rendkívül intenzíven zajlott, s amikor gondolataik jelentős befolyásra tettek szert az európai filozófiai gondolkodásban. A logikai empirizmus hatása leginkább az 1935–1941 között íródott munkáiban mutatkozik meg, ez az idő-szak két monográfiát foglal magában, az 1935-ben megjelent *Invenció és fejlő-dés* (Invencia a vývoj) és a hat évvel később kiadott *Tudományelmélet* (Teória vedy) című munkáit. Hrušovský személyesen ismerte Philip Frankot, aki a har-mincas években a prágai német egyetemen működött, és ebben az időszakban többször is ellátogatott Pozsonyba (lásd Bakoš 2003, 452).

Hrušovský működésének ebben az időszakában kialakított tudományfelfogá-sának eszmei háttérét az 1937-ben megalakult *Tudományos Szintézis Társaság* szellemisége adta meg – azé a társaságé, amely olyan különböző (humán- és társadalom-) tudományi területeken tevékenykedő kutatókat egyesített, akik programszerűen a korabeli nemzetközi tudományhoz kívántak kapcsolódni, a szlovák tudományosságot a tudomány európai, nemzetközi összefüggéseiben

²⁹ Hrušovský 1941 és 1948 között megjelent munkáinak tudományfilozófiai és ismeretelméleti szempontból legrelevánsabb fejezeteiből 1968-ban jelent meg összefoglaló kiadvány *Fejezetek a tudományelméletből* címen (Kapitoly z teórie vedy).

kívánták értelmezni, s akik elhatárolódtak a hagyományos gondolkodás spekulatív, beszűkült sémáitól.³⁰ Céljukként a tudományos megismerés, különösen a társadalomtudományok módszertanának egyetemessé és egzakttá tételét tűzték ki. A Bécsi Kör egyesített tudományoszméjét tették magukévá, miközben Hrušovský az egyesített tudomány programjának tudományfilozófiai és módszertani kidolgozásában vállalt központi szerepet. A tudományos megismerés módszertana számára elválaszthatatlan a tudományos kijelentések szintaktikai és szemantikai elemzésétől, Vladimír Bakoš szavaival élve, „a logikai szintaxis és a tudományos szemantika az általános módszertant, illetve tudományelméletet képviselik” (Bakoš 2009. 417).

Hrušovský munkásságát a vizsgált időszakban azonban nemcsak a logikai empirizmus, különösképpen Rudolf Carnap befolyása jellemzi, gondolkodására munkásságának ebben az időszakában hatással volt a strukturalizmus is, leginkább a prágai strukturalista csoportosulás, amely Ján Mukařovský nézeteinek közvetítésével vált közkezdeltté a fentebb említett *Tudományos Szintézis Társaság* berkeiben. Eme dolgozatom témáját meghaladná annak a kérdésnek az elemzése, vajon ennek a strukturalista, vagy inkább bizonyos baloldali, marxista behatásnak köszönhető-e vagy sem,³¹ de Hrušovský tudományfilozófiáját nem szabta teljesen a logikai empirizmus mintája szerint, inkább azt mondanám, bizonyos, nem elhanyagolható jelentőségű kérdésekben eltért attól.³² Melyek hát ezek az eltérések, néha inkább csak hangsúlybeli különbségek? A következőkben ezek közül leginkább három pontot szeretnék kiemelni:

Elsősorban azt kell megjegyezni, hogy míg a Bécsi Kör, s a hozzá kapcsolódó szcientista filozófiai koncepciók híveinek tudományértelmezése statikus volt, tehát a tudományt mint tudományos állítások halmazát értelmezték, minek következtében a tudomány fejlődésének a problematikáját a felfedezés és igazolás dichotómiájának értelmében a *valódi* tudományfilozófia határain kívülre valónak gondolták, addig Hrušovský számára a tudomány történetisége, időbelisége, illetve a tudományos megismerés struktúrájának időbeli változása fontos témává vált. S habár a tudomány társadalmi-történelmi befolyásoltságának kérdésköre tekintetében kialakult internalizmus verus externalizmus vitában nem foglalt nyíltan állást, munkáiban fellelhető, még ha marginális szerepben is,

³⁰ A *Tudományos Szintézis* munkájában részt vevő kutatók közül főként az irodalomtudós Mikuláš Bakoš, a nyelvtudományt művelő Eugen Paulíny, valamint a néprajzkutató Ján Melicherčík nevét kell megemlíteni.

³¹ Hrušovský ugyanis már a harmincas évek végén, negyvenes években is szimpatizált egyes marxista nézetekkel, lásd Novosád 2007.

³² Természetesen nem hagyhatjuk figyelmen kívül a Bécsi Kör hívei által vallott tudományfilozófiai nézetek között meglévő különbségeket, egyes esetekben akár ellentétes nézőpontokat sem, úgy, ahogy nem lenne helyénvaló figyelmen kívül hagyni az egyes neopozitivistá filozófusok (például Rudolf Carnap) nézeteinek időbeli fejlődését, változását. Mondandóm szempontjából azonban ezek most, ha feltételeken is, zárójelbe tehetők.

a tudomány fejlődésének a társadalmi környezet által való befolyásoltságának gondolata. Több kijelentése is utal arra, hogy a szigorú, neopozitivista internalizmus nem volt teljesen elfogadható a számára. Egyrészt ugyan hangsúlyozza, hogy a tudomány fejlődése a külső társadalmi hatásoktól független, szerinte „maga a tudomány fejlődése viszonylag nagyon autonóm és öntörvényű (Hrušovský 1968. 16), másrészt azonban nem zárja ki annak a lehetőségét, hogy különböző társadalmi, elsősorban gazdasági folyamatok hatással lehetnek a tudomány fejlődésére, amikor is azt állítja, hogy a modern természettudomány fejlődését gazdasági tényezők (is) előmozdították (ugyanott). Talán nem véletlen, hogy a tudomány fejlődéséről vallott nézeteiben nemcsak a Bécsi Kör filozófiájából, hanem más forrásokból, elsősorban magából a (természet)tudományból merített ihletet.³³

Másodsorban azt kell kiemelni, hogy Hrušovský gondolataiban szerepet kapott a személyhez kötött, úgy is mondhatnánk, személyes (pszichológiai) elemek hangsúlyozása a tudomány fejlődésének folyamatában, konkrétan a tudományos hipotézisek megalkotásának folyamatában. Itt elsősorban arra a szerepre gondolok, amelyet a „racionális indukció” az „invenció” fogalma játszik Hrušovský tudományfilozófiai elképzeléseiben. Hrušovský több fogalmat is használ annak a folyamatnak a megragadására, amely új tudományos ismeret kialakításához vezet, habár, ezt meg kell jegyezni, nem mindig egyértelmű jelenéstartalommal – ebben a kérdésben ugyanis Hrušovský szövegei több módon is értelmezhetőek, leginkább az hat zavarólag, hogy az invenciót az indukció terminussal (is) jelöli. Gondolatmenete bizonyos mértékben eklektikus, amikor is a neopozitivista felfogással összhangban a „felfedezés logikáját” kitessékeli a tudományfilozófia ajtaján, de csak azért, hogy visszaengedje az ablakán – ezt teszi ugyanis akkor, amikor az új ismeret létrejöttére, keletkezésére irányítja figyelmét, s amikor ezt a folyamatot pszichológiai, alkotó folyamatként írja le, amelyben fontos szerepet játszik a „teremtő szintézis”, az intuíció (Viceník, Zigo 2009). Az új tudományos ismeretek kialakításának problematikájáról a következőképpen fogalmaz:

Az új ítéletek és mondatok megalkotásának problematikája nem tartozik a tudományfilozófia tárgykörébe, habár vele szoros összefüggésben áll. Valóban, a tudományos alkotás kérdése jellegéből fakadóan a pszichológia tárgya, és pszichológiai kérdés az úgynevezett tudományos indukció kérdése is, mivelhogy a tudományos indukció nem mechanisztikus, bizonyos logikai sémák vagy indukciós szabályok által végezhető folyamat [...] a tudományos invenció nagyrészt irracionális folyamat, és racionalizálhatósága korlátozott. A tudományos haladás pont ennek köszönhető (Hrušovský 1968. 71).

³³ Amint arra több szlovák filozófiatörténész rámutatott, Hrušovský nagy figyelemmel követte a modern fizika eredményeit, jól ismerte Einstein, Bohr, Heisenberg, Schrödinger munkásságát. Ihletként szolgált számára továbbá Darwin evolúciós elmélete ugyanúgy, mint Bergson nézetei a teremtő fejlődésről (Viceník, Zigo 2009. 950).

Mindezek ellenére elmondható, hogy az úgynevezett racionális vagy tudományos indukció felfogásában a kreatív elem, az invenció az, ami az új tudás kialakulásának egyik elengedhetetlen feltétele. (E helyen csak zárójelben jegyzem meg, hogy az intuíciónak Polányi ismeret- és tudományfilozófiájának egyik legfontosabb eleme.)

Végül, harmadsorban a tudomány nyitott és hipotetikus voltának Hrušovský általi kiemelését említem meg. Ez megnyilvánul a protokolltételektől vallott állásfoglalásában, amikor is Neurathot követve a protokolltételek hipotetikus voltát hangsúlyozza. Megfogalmazása szerint, „az, hogy az empirikus kijelentések hitelesítése sohasem ér el a teljes bizonyosság fokára, annak a ténynek tudható be, hogy a valós összefüggéseket sohasem lehet megragadni a maguk teljességében” (Hrušovský 1941. 56, idézi Bakoš 2009. 426). Magát a tudományt dinamikus struktúráként feltételezi, amelyben az empirikus és teoretikus elemek dialektikája a fő mozgatóerő. Hrušovský elutasítja a logikai empirizmus szigorú verifikacionizmusát, egyes szlovák interpretátorok szerint a popperi falszifikacionizmushoz közeli álláspontot képvisel, sőt, bizonyos szövegeiben a Kuhn-féle tudományos forradalom elméletéhez közelít (Vicenik, Zigo 2009).

3. Polányi tudományfelfogása

Polányi tudományfilozófiája szorosan kapcsolódik általános ismeretelméleti nézeteihez, úgy is mondhatnánk, hogy az ismeret és megismerés értelmezésére épül, hasonlóképpen, ahogy Hrušovskýról is elmondható, hogy tudományfilozófiája és a tudományos megismerés módszertanára vonatkozó nézetei egységes egészet alkotnak noetikájával, elsősorban abban az értelemben, ahogy az empirikus megismerést, az észlelést tartja a tudományos tudás megalapozójának. Hasonlóképpen, amint arra Margitay is rámutat, Polányi számára az észlelés minden megismerés paradigmája:

Polányi számára a megismerés paradigmatis formája az észlelés, melynek mintájára értelmezi a megismerés minden más formáját. Az érzékelés, alakzatok felismerése, készségek elsajátítása, szerszámok, eszközök használata – ideértve a tudományos eszközök, műszerek használatát is –, jelek, a nyelv használata és megértése, végül pedig a tudományos összefüggések megismerése mind lényegében azonos szerkezetű megismerési-megértési folyamat (Margitay 2004. 14).

Polányi tudományfilozófiájának mélyreható és részletes bemutatásától el kell most tekintenem; ahhoz, hogy a Hrušovský és Polányi tudományfelfogása között fellelhető konvergenciákat megközelítsem, elégséges lesz talán csupán felvázolni Polányi tudományfelfogásának főbb alkotóelemeit, ahogy azok a szerző

két leginkább releváns munkájában, az 1958-ban megjelent *Personal Knowledge: Towards a Post-Critical Philosophy* címűben,³⁴ majd az 1967-es kiadású *The Tacit Dimension* című írásában kerülnek megfogalmazásra.

Elsősorban arra szeretnék rámutatni, hogy Polányi elutasítja a pozitivista irányságú ismeret- és tudományfelfogásban uralkodó objektivitásértelmezést, amely az objektivitást értékmentességgént és személytelenséggént értelmezi – az objektív tudás részrehajlásmentes, s így a szubjektivitás és az objektivitás elválasztásán alapul. Polányi az objektivitás és szubjektivitás dichotómiájának feloldására tesz kísérletet az objektivitás fogalmának átértelmezése által. Amint azt a *Személyes tudás*ban megfogalmazza:

Azzal kezdem, hogy elutasítom a tudományos elfogulatlanság ideálját [...] Egy alternatív tudásideált akarok megalapozni, egészen általánosan [...] szükségét éreztem egy új terminus, a személyes tudás létrehozásának, amit könyvem címeként használok. Úgy tűnhet, hogy a terminust alkotó két szó ellentmond egymásnak, hiszen a valódi tudás állítólag személytelen, univerzális és objektív. Ám ha módosítjuk a megismerés fogalmát, ez a látszólagos ellentmondás feloldódik (Polányi 1958. iv).

Polányi szerint az az általánosan elfogadott nézet, amely nemcsak az európai filozófiai hagyományba ivódott bele, hanem a tudósok és laikusok körében is máig népszerű, miszerint a tudományban csakis a tények számítanak, nem felel meg a valóságnak, a tudományos megismerés gyakorlatának. Ellentétben mind a pozitivista, mind a popperianus felfogással, a megismerő szubjektum tudományban betöltött szerepét hangsúlyozza, azt a gondolatot, miszerint a megismerő szubjektum személyes részvétele nélkül nem jöhet létre semmiféle tudás, tehát a tudás semmiképpen sem választható el a megismerő személyétől. Ezért vezeti be a személyes tudás fogalmát, amely lehetővé teszi számára, hogy túllépjen azon – az analitikus filozófiában a mai napig fősodorbelinek számító – nézeten, miszerint a tudás egy állításban megjelenő ismeret, tehát olyan propozicionális, azaz állításokban megjelenő tudás, amely az „*S* tudja, hogy *p*” formulával adható meg. Ezzel szemben Polányi a tudás hallgatólagos dimenzióját helyezi előtérbe, mintegy kitérítve a tudás fogalmát. A hallgatólagos tudás olyan, szavakba nem foglalható, így nyelviileg nem artikulálható és nem explikálható tudást jelent, amit leginkább készség jellegű tudásként jellemezhetünk, mint „hogyan-tudást” értelmezhetünk (a „mit-tudással” szemben, amit az angol nyelvű szakirodalom a *knowing that* és *knowing how* terminusokkal jelöl).³⁵

³⁴ Magyarul lásd Polányi, Mihály 1994. *Személyes tudás: úton egy posztkritikai filozófiához. I–II.* Ford. Papp Mária. Budapest, Atlantisz.

³⁵ Polányi maga is hivatkozik a mit-tudás és hogyan-tudás elkülönítésére Gilbert Ryle *A szellem fogalma* című nagy hatású munkájában (Polányi 1966. 7).

A hallgatólagos tudás fogalma kontextusában felmerülhet az a (nem pusztán terminológiai) kérdés, milyen a viszony a hallgatólagos tudás és a személyes tudás fogalma között Polányi gondolatrendszerében – leegyszerűsítve, ezt a kapcsolatot talán úgy lehet megfogalmazni, miszerint a személyes tudás fogalma bővebb, a hallgatólagos tudáson kívül ugyanis magában foglal két további fontos alkotóelemet, amit Polányi intellektuális szenvedélynek és elkötelezettségnek (commitment) nevez. Ez az elkötelezettség egyrészt az adott társadalomban fennálló hitek, normák és értékek (hallgatólagos) elfogadása, valamint a tudás és az igazság, illetve annak keresése iránti elkötelezettség. Amint azt Majoros György megjegyzi:

Polányi Mihály az elkötelezettséget a tudományt illetően is az alkotó tevékenység elengedhetetlen feltételeként emeli ki. Következtetése alapján a kutató hallgatólagos és szenvedélyes hozzájárulását igénylő elköteleződésen keresztül vezet az út az univerzálisan érvényes személyes megközelítés felé, amely túllép a szubjektív-objektív szembeállításon. [...] A felfedezés tehát személyes tett, intellektuális szenvedély nélkül a kutatás menthetetlenül a trivialitások sivatagába vezet (Majoros 2007. 57).

Ez az elkötelezettség bizonyos intencionális kapcsolatot jelent az igazsággal és a valósággal, s ez a kapcsolat biztosítja a tudomány újraértelmezett objektivitását.

Tudomány, megfigyelés és hit című írásában Polányi a következőképpen fogalmaz:

A tudomány évszázadokon át ostromozott minden olyan nézetet, mely csupán személyes hitet fejez ki. Így tartották és tartják többnyire máig is, hogy az efféle nézetekkel szemben a tudomány szilárd tényekre épül. Az általános vélekedés szerint a tudományban csakis a tények számítanak. Könnyű azonban belátni, hogy ez nem igaz (Polányi 1998. oldalszám nélkül).

Hadd jegyezzem meg, hogy a hagyományos tudományfilozófián szocializálódott filozófusok számára ennek belátása egyáltalán nem annyira egyszerű feladat – ahhoz, hogy ezt belássuk, nem az absztrakt filozófiai gondolkodás elefántcsonttornyából kell a tudományt szemlélnünk, hanem a tudományos megismerésre mint reális folyamatra, hús-vér emberek által végzett tevékenységre, más szóval a tudományos praxisra kell hogy fókuszáljunk. Véleményem szerint az a tény, hogy Polányi szakmai életének jelentős szakaszában orvosként, majd tudományos kutatóként működött, tehát belülről ismerte a tudomány „boszorkánykonyháját”, nem csekély befolyással volt tudományfilozófiai nézeteire.

Gondolatmenetét Polányi a következőképpen folytatja:

Bármerre forduljunk is tehát, mindenütt azzal a ténnyel szembesülünk, hogy a tudományos kijelentések érvényességét nem garantálják szükségképpen azok a bizonyító erejű tények, amelyekre utalnak. Ezért mindazoknak, akik hisznek a tudományban, el kell fogadniuk, hogy érzékeik tanúságát értelmezik, mégpedig úgy, hogy ezért az értelmezésért számottevő felelősséget vállalnak. A tudomány egészének méltánylásakor és bármely tudományos kijelentés elfogadásakor bizonyos mértékű személyes meggyőződésükre hagyatkoznak. [...] A tudósok egész tevékenysége egy sor különböző jellegű feltételezésre épül. Egy részük teljesen öntudatlanul vallott, magától értetődő hit, másik részük többé-kevésbé határozott megfontolás, és vannak köztük személyes sejtések. Mindezek a tudományok általános célkitűzéseiben és általános módszereiben öltenek testet, az egyes tudományágakban azonban különböző alakban lépnek elének (Polányi 1998. oldalszám nélkül).

Minden tudományos újítás, minden felfedezés a személyes kreativitásban gyökerezik, hangsúlyozza Polányi. Ez a személyes elem, amely a személyes döntés súlyát is magában hordozza, azonban nemcsak a felfedezés fázisában elengedhetetlen, hanem az igazolás folyamatában is, mondja, elutasítva ezzel a logikai empirizmus keretén belül nem megkérdőjelezhető dichotómiát a felfedezés és az igazolás kontextusai között. Figyelemre méltó módon bővíti ki a tudományos tapasztalat fogalmát, amikor is a tudományos tapasztalatot nemcsak az érzékszervek által nyújtott tapasztalatokként értelmezi, hanem azt emeli ki, hogy maga a tudományos tapasztalat magában foglalja azokat a tapasztalatokat is, amelyek a tágabb társadalmi és kultúrkörnyezeti hagyományokból fakadnak. Magában foglalja továbbá a tudományos tradíció elemeit is, miközben a megismerő alany mind az érzékszervi, mind a hagyományból eredő tapasztalatait intuitív és lelkiismereti hitek fényében rostálja meg és értelmezi (lásd ugyanott).

Másodsorban, amint arra fentebb utaltam, Polányi élesen elhatárolódik a Bécsi Kör által képviselt tudományfelfogásától, amely a felfedezés és igazolás szétválasztásának előfeltételezéséből indul ki. Ezzel együtt Polányi elutasítja azt a nézetet, miszerint csak az igazolás vagy cáfolás folyamata releváns a tudományfilozófia számára, míg a felfedezés folyamatának tanulmányozása a pszichológia feladata. Polányi elgondolása szerint a tudományos felfedezés és annak igazolása nem alkot két különböző szférát, „egy tudományos állítás kritikai verifikációjának folyamatában ugyanazok a képességek lépnek működésbe, amelyek a tudományos felfedezés folyamatában vannak jelen” (Polányi 1958. 14).

Harmadsorban, s ezt külön szeretném hangsúlyozni, Polányi elutasítja azt az episztemológiai individualizmust, amely, legalábbis Descartes óta, uralta, s bizonyos mértékben a mai napig uralja az európai filozófiai, episztemológiai gondolkodást, s amely a megismerő alanyt mint társadalmi kötelekektől mentes, magának való individuumot képzei el. Első látásra ez lehet, meglepőnek tűnik, hiszen a személyes tudás fogalmát hajlamosak vagyunk az individuális

szubjektummal társítani. Polányinál azonban tudásunk személyes volta nem az individuális elmébe való bezártságot jelenti, s nem jelenti az önkényesség értelmében vett szubjektivitást sem. Amint azt Békés Vera kiemeli, a személyes tudás személyessége társas természetű (Békés 2000, oldalszám nélkül). Polányi szerint maga a tudás nem annyira mint tudományos kijelentések halmaza, hanem inkább mint bizonyos tevékenység ragadható meg; mint egy olyan tevékenység, amelyet nem valamiféle, a többi szubjektumtól elszigetelt megismerő Robinson végez, hanem ellenkezőleg, annak társas jellegű működéséhez kötött.

Ezt a társas jelleget, amelyhez a bizalom fogalma is kötődik, a konvivialitás (társas/társasági jelleg) terminussal írja le. Amint azt Paksi megfogalmazza:

A megismerés itt nem idealizált individuális ismeretszerzés, hanem elsődlegesen *tanulás*, amelynek a megismerő személyen túl szükségképpen előfeltétele egy társadalmi helyzete miatt elfogadott tekintély is. A megismerés legfontosabb alapja így nem egy mechanikus, racionális tudományos eljárás lesz, hanem az a *bizalom*, amely a generációk konvivialitása által formálódik meg (Paksi 2009. 76).

A tudományos megismerés társadalmi és kulturális közegbe ágyazódott, s mint olyan egyik generációról a másikra „öröklődik”. Az ember tudása tehát egy *társas* megismerési folyamat következménye, amelyben fontos szerepet játszik a bizalom. Polányi tudásfelfogása ebben a vonatkozásban emlékeztet, amint arra Békés is rámutat (Békés 2000. oldalszám nélkül), Wittgenstein *A bizonyosságról* címen megjelent megjegyzéseiből kibontakozó tudás-értelmezésére, különösen Wittgenstein azon megjegyzéseire, amelyekben a kimondatlan, implicit tudást ábrázolja hasonlataival és példázataival, s azt a tudás, ami tanuláson és hiten alapul (lásd Wittgenstein 1989. 170. §). „Amikor föl akarok emelkedni a fotelból, miért nem győződöm meg arról, hogy megvan még a két lábam? Nincs miért. Egyszerűen nem teszem. Így cselekszem” (Wittgenstein 1989. 148. §), írja Wittgenstein. Továbbá: „Az életem mutatja meg, hogy tudom, vagy hogy biztos vagyok: ott áll egy fotel, van egy ajtó” (Wittgenstein 1989. 7. §). Az ilyen tudás kimondatlan, s a hozzá való út a tanulás folyamata, ami *per definitionem* nem lehet más, mint társas folyamat, amely a bizalmon, ha úgy tetszik, hiten alapul: „A gyermek úgy tanul, hogy hisz a felnőtteknek. Kétely a hit *után* (kiemelés Wittgensteintől) következik” (160. §).

A hallgatólagos, implicit tudást, ha Wittgenstein megjegyzéseinek keretében értelmezzük, úgy tekinthetjük, mint a nyelvtanulás és nyelvhasználat, s egy bizonyos életformába történő beágyazódás által elsajátított készség alapú tudást.

Gyermekként tényeket tanulunk, például, hogy minden embernek van agya, és ezeket hívón elfogadjuk. Hiszem, hogy van egy sziget, Ausztrália, ilyen és ilyen alakkal stb. stb., hiszem, hogy voltak dédszüleim, hogy azok az embe-

rek, akik a szüleimnek adták ki magukat, tényleg a szüleim voltak stb. Ez a hit lehet kimondatlan, sőt, a gondolat, hogy így van, sose gondolt (Wittgenstein 1989. 159. §).

Polányi elméletét joggal nevezhetjük társas episztemológiának (lásd Paksi 2009. 65), amely jól rokonítható azokkal a mai tudományfilozófiai és episztemológiai koncepciókkal, amelyek a tudomány s a tudományos megismerés társadalmi, szociális dimenzióira fókuszálnak, s amelyeket a mai angolszász szakirodalom a szociális, illetve szocializált episztemológia terminussal jelöl leggyakrabban (lásd Schmitt 1994), esetleg a tudományfilozófia szociális vagy szociológiai fordulatáról beszél (Longino 2006).

Míg a logikai empirizmus, de tulajdonképpen a 20. század első felében befolyásossá vált episztemológiai és tudományfilozófiai irányzatok többsége a tudást a bizonyíthatósággal azonosítja vagy legalábbis rokonítja, Polányi szétválasztja a tudás és a bizonyíthatóság fogalmát, amikor is arra utal, hogy tudhatunk úgy is, illetve olyan esetben is, amikor is tudásunkat nem tudjuk bizonyítani, vagy amikor maga az igazolás követelménye értelmetlennek bizonyul. Az objektívizmust kritizálja, amiért csak azt veszi figyelembe, amit tudhatunk és bizonyíthatunk, miközben homályba burkolja mindazt, amit tudunk és *nem tudunk* bizonyítani, „holott ez a tudás az alapja mindannak, amit tudunk, és rányomja a bélyegét mindarra, amit *bizonyítani tudunk*” (Polányi 1958. 302).

4. Hrušovský és/versus Polányi: határok, átlépések és átfedések

Mint az Igor Hrušovský és Polányi Mihály fentebb vázolt, a tudományról, annak működéséről és időbeli változásáról megfogalmazott nézetei mutatják, minkét filozófus eltért – bár különböző mértékben, és különböző irányban – korának leginkább elfogadott és leginkább elterjedt tudományértelmezésétől. Amint arra már fentebb rámutattam, mindketten különféle episztemológiai és tudományfilozófiai határokat léptek át. Hrušovský legfőképp a neopozitivizmus szigorú értelemben vett verifikációelméletét és a tudomány történetietlenségéről vallott nézeteit haladta meg. A kreativitás, Hrušovský szóhasználatával élve, az invenció szerepének felismerése és kiemelése szintén túlmutat a logikai empirizmus tudományfelfogásának határain. Egyrészt ugyan Hrušovský megalapozottnak tartja a felfedezés és igazolás különválasztásának neopozitivista követelményét és az új tudományos feltételezések, hipotézisek megalkotásának folyamatát, amelyben az invenció, az alkotó szintézis játszik szerepet, a tudományfilozófiai határain kívülinek tételezi, másrészt viszont elutasítja a szigorú értelemben vett indukcionizmust, amikor is azt állítja, hogy a tudomány fejlődése „nem logikai műveletek által jön létre” (Hrušovský 1968. 71). Hrušovskýval ellentétben Polányi elutasítja azt a (Hrušovský által elfogadott) feltételezést, miszerint csakis az

igazolás vagy cáfolás folyamata érdemes tudományfilozófiai vizsgálódásra; számára az új tudományos eszmék kialakítása és azok verifikációja, illetve falszifikációja közötti demarkációs vonal értelmetlen és megalapozatlan, ami annak is a következménye, hogy koncepciójában a szubjektum és az objektum, illetve a szubjektív és objektív elemek közötti dichotómia is értelmét veszti. A szubjektív, személyes elem eliminálhatatlan, ez azonban nem vezet szubjektivizmus-hoz, ellenkezőleg, éppen a személyes elem teszi lehetővé, hogy a megismerő alany kapcsolatba kerüljön a valósággal. A személyes tudás fogalma, amelyet a tudományos elfogulatlanág ideáljának az elutasítására épít fel, egyben a tudományos realizmus melletti elkötelezettséget is magában hordozza.

Mindkét bemutatott szerző a tudomány hipotetikus, nyitott voltát emeli ki, hangsúlyozván, hogy a tudományos ismeretek bizonyosságáról csak relatív értelemben beszélhetünk. Míg Hrušovský szerint az empirikus tudományok meg kell hogy elégedjenek állításaik valószínűség-jellegével, a teljes bizonyosság nem adatott meg ismereteiknek, Polányi a tudományos megismerés lényegileg meghatározatlan és nem formalizálható voltát hangsúlyozza. Ha a 20. századi tudományfilozófia útját sematikusan mint a logikai empirizmustól a posztpozitivistai történeti iskolán keresztül a mai szocializált episztemológiához vezető utat írjuk le, akkor kétségkívül Polányi Mihály tudományfilozófiája tekinthetünk úgy, mint ennek egyik előfutára.

Irodalom

- Bakoš, Vladimír 2003. Zakladateľská osobnosť slovenskej profesionálnej filozofie. *Filozofia*, 58/7. 450–461.
- Bakoš, Vladimír 2009. A *Tudományos Szintézis* filozófiai eredményei. A *Társaság* megalkadásának 70. évfordulójára. *Magyar Filozófiai Szemle*. 53/3–4. 413–445.
- Békés Vera 2000. „COGITO ERGO CREDO” – hit és ész viszonya Polányi Mihály tudományfilozófiájában. *Polanyiana*, 9/1–2. 123–133. < http://polanyi.bme.hu/folyoirat/2000/2000-09-Cogito_ergo_credito.pdf > Legutóbbi hozzáférés 2016. március 31.
- Hrušovský, Igor 1941. *Teória vedy. Úvod do všeobecnej metodológie*. [Tudomány-elmélet. Bevezetés az általános módszertanba]. Bratislava, SUS.
- Hrušovský, Igor 1968. *Kapitoly z teórie vedy*. [Tudományelméleti fejezetek]. Bratislava, Slovenská akadémia vied.
- Longino, Helen 2006. Philosophy of Science After the Social Turn. *Institute Vienna Circle Yearbook 2004*. Cambridge and Vienna, Kluwer.
- Majoros, György 2007. Polányi Mihály etikai és tudományos itéletalkotásának párhuzamai. *Polanyiana*, 16/1–2. 56–66.
- Margitay Tihamér 2004. Tudás, tudomány és létezés. Polányi ismeretelmélete és tudományfilozófiája. *Polanyiana*, 13/1–2. 13–55.
- Novosád, František 2007. Igor Hrušovský v päťdesiatich rokoch. In Plašienková, Zlatica – Lalíková, Erika (szerk.) *Igor Hrušovský osobnosť slovenskej filozofie*. Zborník

- príspevkov z medzinárodnej vedeckej konferencie a 7. Výročného stretnutia SFZ pri SAV. Bratislava, Iris. 57–64.
- Paksi Dániel 2009. A hallgatóságos megismerés és a hallgatóságos tudás viszonyáról. *Polanyiana*, 18/1–2. 64–77. < <http://polanyi.bme.hu/folyoirat/2009-01/2009-1-2-04-Paksi.pdf> > Legutóbbi hozzáférés 2016. március 31.
- Polanyi, Michael 1958. *Personal Knowledge. Towards a Post-Critical Philosophy*. London, Routledge.
- Polanyi, Michael 1966. *The Tacit Dimension*. New York, Doubleday & Company, Inc.
- Polányi, Mihály 1998. Tudomány: megfigyelés és hit. Ford. Beck András. *Polanyiana* 7/1–2. 111–124. < <http://chemonet.hu/polanyi/9812/hit.html> > Legutóbbi hozzáférés 2016. március 31.
- Ryle, Gilbert 1949. *The Concept of Mind*. London, Hutchinson.
- Schmitt, Frederick 1994. *Socializing Epistemology: The Social Dimensions of Knowledge*. Lanham, Maryland: Rowman and Littlefield.
- Viceník, Jozef – Milan Zigo, 2009. Hrušovského analýza vývinu vedeckého poznania. *Filozofia* 64/9. 949–959.
- Tanács János 2000: „Hallgatni arany” avagy Polányi Mihály tudományfilozófiájának explicit következményei. *Polanyiana* 9/1–2. 87–106. < http://polanyi.bme.hu/folyoirat/2000/2000-07-Hallgati_arany.pdf > Legutóbbi hozzáférés 2016. március 31.
- Wittgenstein, Ludwig 1989. *A bizonyosságról*. Ford. Neumer Katalin. Budapest, Európa Könyvkiadó.

SZÜCS LÁSZLÓ GERGELY

MTA BTK, Filozófiai Intézet

A Kádár-korszak filozófiai tájékozódása a szaksajtó tükrében*

Tanulmányomban azt vizsgálom, hogy a szocialista Magyarország egy sokat elemzett időszakában – az 1956-os forradalmat követő időszaktól a hetvenes évek végéig, tehát a filozófusok ellen induló eljárásokat követő évekig – hogyan jelentek meg a nyugati filozófiai irányzatok vagy a társadalomfilozófiai gondolkodás számára releváns szaktudományos eredmények a „hivatalos” akadémiai világban. Tágabb kutatási célom az volt, hogy egy jól körülhatárolható elemzési egység mentén, a tartomelemzés és a statisztikai elemzés együttes használatával nyerjek átfogó képet az adott időszak akadémiai életének nyugati orientációjáról. Elemzésem kiindulópontja az volt, hogy a vizsgált időszakban a *Filozófiai Szemle* reprezentálja az akadémiai vitákat. A folyóirat mindvégig tartalmazott *Szemle* rovatot, ezért rendelkezésemre állt egy változatlan struktúra és egy kezelhető forrásmennyiség, amelynek tanulmányozásával átfogó képet kaphattam a „hivatásos filozófusok” nyugati irodalomról szóló interpretációjáról.

Ahogy említettem, az elemzés során nem csak a recenziók tartomelemzésére vállalkoztam, hanem néhány egyszerű statisztika elkészítésével is megpróbáltam feltérképezni a nyugati szerzők szemlézésében megmutatkozó legalapvetőbb sajátosságokat. Az olvasott cikkeket az ismertetett szerzők aktivitásának helyszíne szerint csoportosítottam, és kétféleképpen értékeltem, hogy a recenzens milyen képet alkot írásaikról. Egyrészt egy egyszerű háromfokú skála segítségével azt értékeltem, hogy az adott írás mennyire nyerte meg a recenzens tetszését. Másrészt azt értékeltem, hogy a recenzens „ideológiai szempontból” döntően miként értékeli az elemzett művet: autentikus vagy helytelen marxizmus megnyilvánulásának tartja-e; polgárinak, azon belül ellenségesnek vagy relevánsnak tartja-e az elemzett művet; esetleg nem ideológiai természetű kritikát olvashatunk, vagy pusztán leíró jellegű ismertetésről van szó. A könnyebb tájékozódást segítő, a forradalom leverésétől a hetvenes évek végéig tartó bő két évtizedet a nagyobb, a kulturális életet döntően meghatározó időpontok

* A tanulmány megírását az Interco-SSH európai kutatás és az MTA Posztdoktori Kutatói Program támogatta.

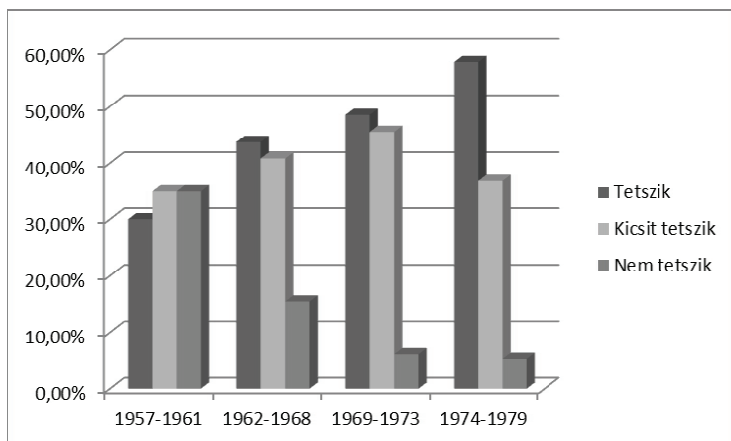
(a kádári konszolidáció 1961-es kezdete, az 1968-as csehszlovákiai bevonulás és a gazdasági reformfolyamatok beindulása, és az 1973-as filozófusper) szerint 4–5 éves periódusokra bontottam, és az így kirajzolódó rövidebb periódusokban az alapstatisztikák és a szövegelemzés alapján együttesen vizsgáltam a nyugati művek szemlézésének gyakorlatát.

Jelen tanulmányban azonban nem ismertetek minden rendelkezésemre álló statisztikai adatot, és nem foglalkozom a vizsgálat módszertani összefüggéseivel, ezt más helyen megtettem.¹ Egy a magyar filozófiatörténet irányaival foglalkozó konferenciakötetben fontosabbnak érzem a vizsgált négy-öt éves periódusokban két-három tipikus cikk gondolatmenetének kiemelését. Azt remélem, hogy ezeknek a cikkeknek a felmutatása néhány kiragadott statisztikai adattal együtt többé-kevésbé plasztikus képet mutat egy-egy időszak tájékozódásának irányairól. Rövid tanulmányomban nem nyílik lehetőségem valamennyi filozófiai diszciplína együttes szem előtt tartására, ezért általam „tipikusnak” tartott cikkek tárgyalásánál a társadalomfilozófiailag releváns gondolatmenetek kiemelésére korlátozódok. Reményeim szerint így sikerül rávilágítanom, melyik időszakban milyen lehetőség van a marxista társadalomfilozófiai irányzatok differenciálódására, az egyes irányzatokkal szemben explicit vagy implicit kritikák megfogalmazására. Az is érdekel, hogy a forradalom utáni Magyarországon a nyolcvanas évekig milyen társadalomfilozófiai irányzatok tudtak gyökeret verni, milyen hagyományok álltak egymással szemben.

1. Antirevizionista kampányok

Az első, a forradalom leverésétől a kádári konszolidációig (1957–1961) tartó időszakot a „revizionizmus elleni harc” időszakaként szokták jellemezni (Hánák 1979. 98). Az időszak azonban korántsem egységes. Az 1957-es ideológiai kampányokig és az átszervezések kezdetéig tartó rövid időszakot a filozófiai életben továbbra is a reformszemléiség jellemezte, amelyet azonban keresztülhúzták az erősödő kulturális átszervezési hullámok és antirevizionista kampányok. A kultúrpolitika felől érkező, az értelmiségi csoportokat érő retorziókat (az Írószövetség, a Petőfi Kör feloszlata), a vezető személyiségek bebörtönzését 1957 nyarán jól előkészített átszervezési hullám követte: párhuzamosan szü-

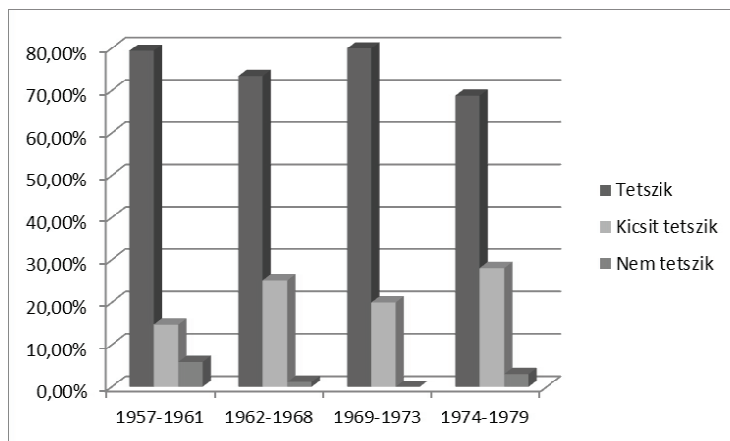
¹ A kutatás eredményeit részletesebben bemutatom a *Szociológiai Szemle* 2016/1. számában megjelenés alatt álló hosszabb tanulmányomban. A hivatkozott tanulmányban alaposabban rávilágítok statisztikai elemzésem relevanciájára és korlátaira is. Jelen tanulmány a társadalomfilozófiai súlypontok kiemelésére törekszik, de nagyban támaszkodik szociológiai jellegű cikkem gondolatmenetére. Lásd Szücs László Gergely: Kísérlet a magyar hivatalos filozófiai élet nyugat-képének rekonstrukciójára (1957–1980). *Szociológiai Szemle*, 2016/1. (megjelenés alatt).



1. ábra. Nyugati szerzők műveinek pozitív-negatív megítélése a vizsgált periódusokban
(Magyar Filozófiai Szemle, 1957–1979)

letett a revizionizmusról, amely a hivatalos álláspont szerint a marxizmus–leninizmus meghamisítását tűzi ki céljául, amely a burzsoázia és végső soron az ellenforradalom malmára hajtja a vizet (Hanák 1979. 106). Egy évvel később, Nagy Imréék kivégzésével párhuzamosan a tudományos és kulturális életben nagyszabású „antirevizionista” kampány indult, melynek célpontja elsősorban Lukács György és köre volt. Az ideológiai kampány vezérmotívuma, hogy egyes kispolgári elemek vagy értelmiségiek a marxizmus „polgári humanista” meghamisításával feláldozták a forradalmi proletariátust a demokratikus illúziók oltárán (Hanák 1979. 110).

Néhány alapstatisztika áttekintésével világossá válik, hogy a revizionizmus elleni harc nem abban érhető tetten, hogy a hivatalos filozófiai folyóirat kevésbé jeleníti meg a kortárs nyugati szerzőket, mint a későbbi időszakokban, hiszen az egész időszakban 30% a Nyugaton aktív szerzők aránya, amely megegyezik a konszolidáció utáni aránnyal. Inkább abban, hogy a magyar szerzők bemutatása háttérbe szorul az állítólag „iskolateremtő” szocialista, elsősorban szovjet szerzők műveinek pozitív hangnemben való bemutatásával szemben. A nem magyar, de a szocialista blokkban aktív szerzők művei az összes recenzió 51%-át teszik ki, tehát ebben az időszakban a legmagasabb ez az arány (a későbbi 23–35%-hoz képest). A szocialista blokk szerzőinek megítélése a két évtizedben mindvégig jóval pozitívabb az átlagnál (lásd 2. ábra), de ez az arány az 1957 és 1961, valamint az 1969 és 1973 közötti időszakban a legmagasabb (80%). Ebben az időszakban a legnagyobb azoknak a keleti blokkban aktív szerzőknek az aránya, akiknek a művét a lap szerzői autentikus marxistának ítélik (ez az arány az 1957 utáni években 91%, míg a többi időszakban rendszerint



2. ábra. Szocialista blokkban aktív (nem magyar) szerzők műveinek pozitív-negatív megítélése a vizsgált periódusokban (Magyar Filozófiai Szemle, 1957–1979)

80% körül mozog – lásd 4. ábra). Ugyan összességében nagyon kevés az ebben az időszakban megjelenített nyugati szerzőről szóló recenzió, de az ismertetett nyugati művekről nagyobb arányban születik negatív ítélet (35%), mint más korszakokban (15,5% majd 6,1% és 5,3% – lásd 1. ábra). Kissé differenciálatlanul nézve tehát a szovjet blokkban aktív, autentikus marxistának tekintett szerzők megjelenítése, valamint a nyugati szerzők döntően negatív megjelenítése az időszak legfontosabb jellegzetessége.

Éves bontásban és a megjelenő szövegeket közelebbről vizsgálva jól látható, hogy rendkívüli egyenetlenség tapasztalható a nyugati szerzők munkáinak megjelenítésében. Szembetűnő, hogy az összesen 20 nyugati szerzőről szóló recenzióból hét 1957-ben jelent meg, és a korszak egészét inkább a nyugati orientáció hiánya jellemzi (lásd 5–6. ábra). Az 1957-es évben megjelent recenziókban pedig lényeges színvonalbeli különbségeket tapasztalhatunk, és a színvonal éppen a revizionizmusellenes párthatározatok megjelenésével változik meg. Az 1956 utáni időszak legszínvonalasabb recenziója a Lukács-tanítvány Almási Miklós-nak *A felvilágosodás dialektikájáról* szóló elemzése a *Filozófiai Szemle* első számában. A recenzió érdekessége, hogy a kritika kiindulópontját nem a kötelező engelsi és lenini dogmatika képezi, hanem egy hegelianus–marxista dialektikus nézőpont. A recenzió szerzője ebből a nézőpontból mai szemmel nézve is gyümölcsöző kritikát fogalmaz meg Adornóval szemben, akit nem polgári reakciós filozófusnak lát (ahogyan pár évvel későbbi recenziókban megjelenik, lásd Zs. A. 1958. 213) hanem egy ellentmondásos, irracionalista filozófusnak, aki belülről mélyen átérzi a kalkulatív racionalításban rejlő végzetes erőt; akit azonban a fasizmus tapasztalata és értelmiségi büntudata arra ösztönöz, hogy

a barbarizmus közepén is higgyen az ész felszabadító erejében (Almási 1957. 163–164). A recenzió azzal a Frankfurter Iskola későbbi történetét nagyban meghatározó kérdéssel foglalkozik, hogy ha az ész önmozgása folytán a barbárságba vezet, hogyan alapozhatjuk meg az emancipációhoz vezető ésszerű kritikát? Almási amellett érvel, hogy Adorno gondolkodásában analitikusan szétválasztható a pusztuláshoz vezető polgári értelem, és az a hegeli észfogalom, amelyre egy emancipatorikus gyakorlatot építhetünk. Az adornói elmélet problémája ebből a szempontból nem a burzsoázia értékrendjének való behódolás lesz (ahogyan a hazai dogmatikus marxisták gondolják), és nem is a marxizmusból adódó elmentmondás (ahogyan a nyugati kritikusok gondolják). Sokkal inkább az, hogy a történelemben ható értelem dialektikájával nem állítja szembe az ész Hegel és Lukács által kidolgozott dialektikus elméletét, így végül egy esetleges, történetetlen és irracionális elemzési pozíciót foglal el.

E színvonalas elemzéssel erős kontrasztot képeznek az 1957 második felében megjelenő recenziók, amelyek jellegzetessége, hogy nem részletezik a választott szerzők speciális módszereit, és az olvasónak nem adják meg azt az esélyt, hogy új gondolkodási módokat próbáljanak ki. Az 1957 második felében megjelenő külföldi kitekintések egyértelműen a Filozófiai Intézetet vezető, Lukács-kritikus Fogarasi Béla szerkesztési elveit tükrözik, és az ismertetések jelentős részét ő maga írja. Fogarasi pár hónappal korábban még az antidogmatizmus és a tudományosság szempontjait hangsúlyozta, 1957 második felétől viszont érezhetően a párt ideológiai hadviselésének támogatását tekinti feladatának, és az 1957-es év második felében szemléletmódja erőteljesen meghatározza a Szemle-rovat arculatát.

Rövid áttekintés után jól látható, hogy az 1957 második felében megjelenő recenziók a logikával, tudományfilozófiával, a nyelv vagy a megismerés kérdéseivel foglalkozó szerzők hibájaként szinte minden esetben azt mutatják be, hogy kutatásuk a materialista világnézet vagy a dialektikus tanulmányok híján fut vakvágányra. Az NSZK-ban publikáló Bochenski a dialektikus logika eredményeinek ismerete nélkül végül a skolasztikus gondolkodás csapdájába esik (Fogarasi 1957b. 427), a fenomenológiai elemzést alkalmazó Gerhart Schmidt kijelentésekről szóló nyelvfilozófiai fejtegetései pedig ugyancsak a dialektikus ismeretek hiánya miatt futnak vakvágányra (T. Gy. 1957. 432). Egy Heideggerről szóló igen rövid ismertetés bevallottan nem törekszik az ismertetett mű alapos áttekintésére, amely csak „játék a szavakkal”, és amely „a fasiszta típusú ideológia kifejeződése” (Fogarasi 1957c).

Az 1957-es év második felének további jellegzetessége, hogy a recenziószerzők gyakran a Nyugaton zajló szaktudományos, társadalomtudományos munkák eredményeit sem tartják a kelet-európai marxista tudományosság számára mérvadónak, ha a kutatás kiindulópontja elvi alapon összeegyeztethetetlen a „dialektikus materializmussal”. Jó példa erre egy rövid, Fogarasi által írt recenzió, amely Piaget „genetikus ismeretelmélet” kutatóközpontjának eredmé-

3. ábra. *A nyugati szerzők műveinek ideológiai megítélése a vizsgált periódusokban*
(Magyar Filozófiai Szemle, 1957–1979)

	<i>Marxista, helyes álláspont</i>	<i>Marxista, nem helyes álláspont</i>	<i>Polgári releváns összefüggések</i>	<i>Polgári, ellenséges</i>	<i>Nem ideológiai kritika</i>	<i>Leíró ismertetés</i>	<i>Összesen</i>
1957 és 1961 között	4	1	5	7	1	2	20
	20,00%	5,00%	25,00%	35,00%	5,00%	10,00%	100,00%
1962 és 1968 között	9	2	27	8	13	12	71
	12,70%	2,80%	38,00%	11,30%	18,30%	16,90%	100,00%
1969 és 1973 között	2	9	5	0	2	15	33
	6,10%	27,30%	15,20%	0,00%	6,10%	45,50%	100,00%
1974 és 1979 között	7	4	5	0	7	15	38
	18,40%	10,50%	13,20%	0,00%	18,40%	39,50%	100,00%
	22	16	42	15	23	44	162

4. ábra. *Szocialista blokkban aktív (nem magyar) műveinek ideológiai megítélése a vizsgált periódusokban*
(Magyar Filozófiai Szemle, 1957–1979)

	<i>Marxista, helyes álláspont</i>	<i>Marxista, nem helyes álláspont</i>	<i>Polgári releváns összefüggések</i>	<i>Polgári, ellenséges</i>	<i>Nem ideológiai kritika</i>	<i>Leíró ismertetés</i>	<i>Összesen</i>
1957 és 1961 között	31	0	0	2	1	0	34
	91,20%	0,00%	0,00%	5,90%	2,90%	0,00%	100,00%
1962 és 1968 között	68	1	1	0	5	8	83
	81,90%	1,20%	1,20%	0,00%	6,00%	9,60%	100,00%
1969 és 1973 között	16	1	0	0	1	2	20
	80,00%	5,00%	0,00%	0,00%	5,00%	10,00%	100,00%
1974 és 1979 között	25	1	0	0	1	5	32
	78,10%	3,10%	0,00%	0,00%	3,10%	15,60%	100,00%
	140	3	1	2	8	15	169

nyeiről „tudósít”. A recenzió szerzője érdekesnek találja Piaget vállalkozását, hogy munkacsoportot hozzon létre logikával, ismeretelmélettel és pszichológiával foglalkozó kutatók számára. Úgy találja azonban, hogy e kutatók jövőbeli együttműködése szükségszerűen zátonyra fut amiatt, hogy a marxista alapon álló dialektikus logika helyett a formális logikát helyezik kutatásuk fókuszába. A dialektikus logika eredményeinek ismerete nélkül ezek a szerzők kezdetől fogva félreértik nyelv és logika természetét, amennyiben nyelvet és logikát már a kutatás kezdőpontján elválasztják egymástól, és ahhoz a tarthatatlan állásponthoz jutnak, hogy létezik egy társadalmi beágyazottságtól független, a nyelvhasználatot „megelőző” tiszta logika, amelynek önálló törvényei vannak. Ez a „téves” gondolat nem pusztán a kutatás pszichológiai ambícióit tekintve félrevezető, de a filozófiai kritika szempontjából is roppant káros. Igaz, hogy a Piaget-nak és társainak a munkásságát állítólag nagyban meghatározó logikai pozitivisták nagy energiát folytattak tarthatatlan metafizikai nézetrendszerrek, így például Martin Heidegger munkásságának kritikájára. Ez a pozitivisták kritika azonban tartalmatlan a recenzió szerzője szerint, mert nem kevésbé mentes azoktól az illúzióktól és „nihilizmustól”, amelyek a materialista alapok figyelmen kívül hagyásából táplálkoznak (Fogarasi 1957a. 429). E tipikusnak mondható ismertetés sajátossága, hogy nem enged betekintést a bírált álláspont alapvető téziseibe, végeredményben nem tudjuk meg például, mi is a „genetikus ismeretelmélet”, vagy hogy ez az irányzat miként forradalmasítaná a társadalomról szóló elképелéseinket. Saját kritikájának teoretikus alapjaira sem világít rá az ismertetés szerzője, de nem fukarkodik a megbélyegző, normatív jelzőkkel, a logikai pozitivistákat például úgy bélyegzi „logikai nihilistáknak”, hogy nem tudjuk meg, tartalmilag mit rejt a kifejezés.

Összességében az 1957-ben megjelenő egysíkú, redukcionista szemléletű ismertetések, majd később a nyugati művekről szóló recenziók visszaszorulása azt jelzi, hogy a revizionizmus elleni harc időszakában a hivatalos folyóirat hasábjain nem sikerült megtalálni az ismertetés igénye és a marxizmusban rejlő kritikai potenciál közötti egyensúlyt. Almási Miklós 1957 elején megjelenő színvonalas cikke ellenben azt mutatja, hogy az ötvenes évekbeli Lukács filozófiájának nézőpontjából nyugati szempontból is releváns kritika lett volna adható a marxizmus újabb irányzatairól. Az erősödő antirevizionista kampány azonban érezhetően meggátolta e kritikai hang érvényesülését. Az 1957 második felében megjelenő cikkek redukcionista szemlélete a szaktudományos szempont érvényesülésének sem kedvezett: ez a szemlélet azt is meggátolta, hogy a filozófia vagy a társadalomtudományok szempontjából releváns nyugati tudományos eredményeket lehessen felmutatni a filozófia művelőinek.

2. A kádári konszolidáció

A következő, a konszolidációs időszakot vizsgálva azt láthatjuk, hogy az SZKP 1961. októberi XXII. kongresszusa jelentősen meghatározta a hazai tudomány- és kultúrpolitika alakulását: az SZKP leszámol a személyi kultuszon alapuló politikával, és bizonyos újítási kísérleteknek is utat nyit. A sztálini módszerek bírálatának lehetősége azt üzeni, hogy bizonyos kereteken belül retorziók nélkül lehet legitim kritikát alkotni a marxizmuson belüli irányzatokról is, és be lehet szüntetni a korábban revizionistának tartott gondolkodók – elsősorban Lukács György és köre – elleni ideológiai támadásokat.² A szakirodalom nagyjából 1964-re teszi a konszolidáció tudományos életben való beérését, és annak a gondolatnak az uralkodóvá válását, hogy a marxizmus motivációs erejének megtartásához teret kell engedni a különböző megközelítések közötti vitának (Hanák 1979. 137). A statisztikák is a viták kiszélesedésére és az 1963–1964-es évek jelentőségére hívják fel a figyelmet. A vizsgált időszakban jóval magasabb a *Filozófiai Szemlé*ben recenziált művek száma: 1962 és 1968 között összesen 236 műről születik recenzió: nagyjából 3 és félszer annyi, mint a forradalom utáni pár évben, és háromszor annyi, mint az 1968 utáni öt évben. Már 1963-ban több recenzió jelenik meg nyugati szerzők művéről, mint a korábbi években, 1964-ben a nyugati szerzőkről szóló recenziók döntő többsége ($\frac{4}{5}$ -öd része) egyértelműen pozitív, és kimondottan negatív recenzió nem is jelenik meg. A bemutatott nyugati művek jelentős részét a recenziószerzők marxista szempontból „polgári, de releváns gondolatot tartalmazó munkának” ítélik, ezek aránya 1963-ban a legmagasabb: a bemutatott 14 nyugati írásból 9 „releváns polgárinak” ítélt munkával találkozunk, elsősorban a tudományfilozófia és a filozófiatörténet területéről (lásd 5. ábra). 1964-től pedig olyan, nyugati szerzőkről szóló elemzések is megjelennek, amelyekben az ismertetések szerzői nem az ideológia szempontrendszere szerint, hanem leíró jelleggel mutatják be az (elsősorban tudományfilozófiáról, logikáról vagy szociológiáról szóló) szöveget. Mindez azt mutatja, hogy az 1956 utáni időszaktól eltérően a nyugati művek ismertetését már nem az „alapvető tévedések” didaktikus bemutatása motiválja.

A konszolidáció utáni időszak egyik sajátossága, hogy ezekben az években előszeretettel tárgyalnak meg a recenziórovat keretein belül szaktudományos kérdéseket a differenciálódó marxista irányzatok bázisán. Társadalomelméleti szempontból különösen fontos, hogy a megfigyelt időszakban indul meg Magyarországon a szociológia magas szintű művelése a Szociológiai Kutatócsoport (1963), később a párt Társadalomtudományi Intézetének létrejöttével (1967). A *Filozófia Szemlé*ben is helyet kapnak a nyugati szociológiai kutatások által felvetett problémák. Már 1962-ben részletes recenzió jelenik meg Parsonsról,

²I. m. 130.

5. ábra. Nyugati és (nem magyar) szocialista blokkhoz tartozó szerzőről szóló recenziók megítélése évenként (Magyar Filozófiai Szemle, 1957–1979)

A nyugati szerzők művei:

	Tetszik	Kicsit tetszik	Nem tetszik	Összes
1957	0	1	6	7
	0,00%	14,30%	85,70%	100,00%
1958	1	2	0	3
	33,30%	66,70%	0,00%	100,00%
1959	2	2	0	4
	50,00%	50,00%	0,00%	100,00%
1960	1	0	0	1
	100,00%	0,00%	0,00%	100,00%
1961	2	2	1	5
	40,00%	40,00%	20,00%	100,00%
1962	2	1	3	6
	33,30%	16,70%	50,00%	100,00%
1963	7	6	1	14
	50,00%	42,90%	7,10%	100,00%
1964	7	2	0	9
	77,80%	22,20%	0,00%	100,00%
1965	6	6	2	14
	42,90%	42,90%	14,30%	100,00%
1966	4	6	4	14
	28,60%	42,90%	28,60%	100,00%
1967	1	4	0	5
	20,00%	80,00%	0,00%	100,00%

Szocialista blokkhoz tartozó szerzők művei:

	Tetszik	Kicsit tetszik	Nem tetszik	Összes
1957	3	0	2	5
	60,00%	0,00%	40,00%	100,00%
1958	8	1	0	9
	88,90%	11,10%	0,00%	100,00%
1959	5	0	0	5
	100,00%	0,00%	0,00%	100,00%
1960	7	3	0	10
	70,00%	30,00%	0,00%	100,00%
1961	4	1	0	5
	80,00%	20,00%	0,00%	100,00%
1962	10	4	0	14
	71,40%	28,60%	0,00%	100,00%
1963	9	2	0	11
	81,80%	18,20%	0,00%	100,00%
1964	14	7	0	21
	66,70%	33,30%	0,00%	100,00%
1965	10	2	0	12
	83,30%	16,70%	0,00%	100,00%
1966	7	3	0	10
	70,00%	30,00%	0,00%	100,00%
1967	6	2	1	9
	66,70%	22,20%	11,10%	100,00%

Szocialista blokkhoz tartozó szerzők művei:

	Tetszik	Kicsit tetszik	Nem tetszik	Összes
1968	5	1	0	6
	83,30%	16,70%	0,00%	100,00%
1969	7	2	0	9
	77,80%	22,20%	0,00%	100,00%
1970	2	1	0	3
	66,70%	33,30%	0,00%	100,00%
1971	3	0	0	3
	100,00%	0,00%	0,00%	100,00%
1972	2	1	0	3
	66,70%	33,30%	0,00%	100,00%
1973	2	0	0	2
	100,00%	0,00%	0,00%	100,00%
1974	0	1	0	1
	0,00%	100,00%	0,00%	100,00%
1975	4	0	1	5
	80,00%	0,00%	20,00%	100,00%
1976	3	4	0	7
	42,90%	57,10%	0,00%	100,00%
1977	2	1	0	3
	66,70%	33,30%	0,00%	100,00%
1978	6	0	0	6
	100,00%	0,00%	0,00%	100,00%
1979	7	3	0	10
	70,00%	30,00%	0,00%	100,00%

A nyugati szerzők művei:

	Tetszik	Kicsit tetszik	Nem tetszik	Összes
1968	4	4	1	9
	44,40%	44,40%	11,10%	100,00%
1969	7	4	1	12
	58,30%	33,30%	8,30%	100,00%
1970	2	6	1	9
	22,20%	66,70%	11,10%	100,00%
1971	6	1	0	7
	85,70%	14,30%	0,00%	100,00%
1972	0	2	0	2
	0,00%	100,00%	0,00%	100,00%
1973	1	2	0	3
	33,30%	66,70%	0,00%	100,00%
1974	0	2	0	2
	0,00%	100,00%	0,00%	100,00%
1975	2	0	0	2
	100,00%	0,00%	0,00%	100,00%
1976	2	1	1	4
	50,00%	25,00%	25,00%	100,00%
1977	10	2	1	13
	76,90%	15,40%	7,70%	100,00%
1978	4	2	0	6
	66,70%	33,30%	0,00%	100,00%
1979	4	7	0	11
	36,40%	63,60%	0,00%	100,00%

6. ábra. *A nyugati szerzők műveinek ideológiai megítélése évenként*

	<i>Marxista, helyes álláspont</i>	<i>Marxis- ta, nem helyes álláspont</i>	<i>Polgári, releváns</i>	<i>Polgári, ellensé- ges</i>	<i>Nem ideológiai alapú kri- tika</i>	<i>Leíró jellegű is- mertetés</i>	<i>Összesen</i>
1957	0	1	0	6	0	0	7
	0,00%	14,30%	0,00%	85,70%	0,00%	0,00%	100,00%
1958	1	0	2	0	0	0	3
	33,30%	0,00%	66,70%	0,00%	0,00%	0,00%	100,00%
1959	0	0	2	0	0	2	4
	0,00%	0,00%	50,00%	0,00%	0,00%	50,00%	100,00%
1960	1	0	0	0	0	0	1
	100,00%	0,00%	0,00%	0,00%	0,00%	0,00%	100,00%
1961	2	0	1	1	1	0	5
	40,00%	0,00%	20,00%	20,00%	20,00%	0,00%	100,00%
1962	1	0	3	2	0	0	6
	16,70%	0,00%	50,00%	33,30%	0,00%	0,00%	100,00%
1963	4	0	9	1	0	0	14
	28,60%	0,00%	64,30%	7,10%	0,00%	0,00%	100,00%
1964	2	1	2	0	1	3	9
	22,20%	11,10%	22,20%	0,00%	11,10%	33,30%	100,00%
1965	1	0	3	2	5	3	14
	7,10%	0,00%	21,40%	14,30%	35,70%	21,40%	100,00%
1966	0	0	5	2	4	3	14
	0,00%	0,00%	35,70%	14,30%	28,60%	21,40%	100,00%
1967	1	0	1	0	3	0	5
	20,00%	0,00%	20,00%	0,00%	60,00%	0,00%	100,00%
1968	0	1	4	1	0	3	9
	0,00%	11,10%	44,40%	11,10%	0,00%	33,30%	100,00%
1969	2	1	4	0	0	5	12
	16,70%	8,30%	33,30%	0,00%	0,00%	41,70%	100,00%
1970	0	6	0	0	0	3	9
	0,00%	66,70%	0,00%	0,00%	0,00%	33,30%	100,00%
1971	0	1	0	0	0	6	7
	0,00%	14,30%	0,00%	0,00%	0,00%	85,70%	100,00%
1972	0	1	0	0	1	0	2
	0,00%	50,00%	0,00%	0,00%	50,00%	0,00%	100,00%
1973	0	0	1	0	1	1	3
	0,00%	0,00%	33,30%	0,00%	33,30%	33,30%	100,00%
1974	0	0	1	0	1	0	2
	0,00%	0,00%	50,00%	0,00%	50,00%	0,00%	100,00%

	<i>Marxista, helyes álláspont</i>	<i>Marxis- ta, nem helyes álláspont</i>	<i>Polgári, releváns</i>	<i>Polgári, ellensé- ges</i>	<i>Nem ideológiai alapú kri- tika</i>	<i>Leíró jellegű is- mertetés</i>	<i>Összesen</i>
1975	1	0	0	0	0	1	2
	50,00%	0,00%	0,00%	0,00%	0,00%	50,00%	100,00%
1976	0	0	2	0	1	1	4
	0,00%	0,00%	50,00%	0,00%	25,00%	25,00%	100,00%
1977	2	1	1	0	2	7	13
	15,40%	7,70%	7,70%	0,00%	15,40%	53,80%	100,00%
1978	1	1	0	0	1	3	6
	16,70%	16,70%	0,00%	0,00%	16,70%	50,00%	100,00%
1979	3	2	1	0	2	3	11
	27,30%	18,20%	9,10%	0,00%	18,20%	27,30%	100,00%

aki az ismertetés szerint releváns gondolatokat fogalmaz meg a normák újratelődéséről, de aki olyan utópisztikus elméletet alkot, amelynek nézőpontjából nem lehet megragadni a termelőerők fejlődéséből származó mély konfliktusokat (Varga 1962). Később konkrét szociológiai kutatások eredményeiről is olvashatunk a recenzió rovatban: ismertetés jelenik meg Touraine vagy Dahrendorf üzemszociológiai vizsgálatairól (Széman 1963; Kemény 1966), a társadalmi mechanizmusok automatizálásának lehetőségeiről (Tordai 1964), amerikai egészségszociológiai vizsgálatokról (Tahin 1968), amelyek nemcsak eltérő empirikus módszerekre, de gyökeresen eltérő társadalomfelfogásokra is példaként szolgálnak. Az uralkodó marxista nézőpontból a nyugati szociológiai művek értékelésének fontos szempontja, hogy a konfliktusokat intézményi szinten vizsgáló kutatások eredményei mennyiben egyeztethetők össze a konfliktus szerepét a társadalomfejlődés egészére kiterjesztő marxizmussal. Fontos kérdés az is, hogy a magasan technicizált társadalom hatásait pozitívan vagy negatívan kell-e értékelni a társadalmi élet egészének tervezhetőségét hirdető szocialista nézetek szempontjából.

A recenziók jó része azt a kérdést feszegeti, hogyan lehet közvetíteni a marxizmus és a releváns elemzési szempontokat felmutató polgári szociológiai irányzatok között. A külföldi szociológiai irodalom ismertetése gyakran azt a célt is szolgálta, hogy az egymással vitában álló társadalomtudósok nemzetközi mintákat találjanak e vitában képviselt álláspontjuk alátámasztásához. A magyar társadalomtudományos életet a hatvanas évek derekán leginkább az a kérdés foglalkoztatta, hogy a reformerek által szükségesnek tartott piaci reformok bevezetése nem jelenti-e automatikusan az egyenlőség humanista eszményének csorbulását. A dilemma feltevése később a társadalomtudományok szerepéről szóló humanizáció–optimalizáció vitává nőtte ki magát, amelynek fontos kérdése volt, hogy a kortárs tudományos módszerek bázisán miként hozható létre

olyan humanisztikus tudomány, amely túlmutat a hatalmat kritikátlanul kiszolgáló „szociotechnikán”. A humanizáció és optimalizáció dilemmája több elemzést is áthat, a leghangsúlyosabban viszont Kemény Istvánnak egy amerikai tanulmánykötetről szóló elemzésében jelenik meg, amely Riesman munkásságával foglalkozik (Kemény 1965. 554). Az elemzett kötetben megjelenő tanulmányok szerint Riesman elmélete eltérő hagyományok ötvözeteként jön létre, így a recenzió szerzőjének is alkalma nyílik arra, hogy rávilágítson a társadalomtudományok technikai és kritikai megalapozottságú hagyományainak szembenállására. Míg az egyik, döntően Amerikában meghonosodott hagyományhoz tartozó szerzők a magánélet kérdéseire fókuszálnak, vagy a valóság egy szűk részletét kutatják, addig az európai hagyomány kontextusában alkotó szerzők a közélet kérdéseivel foglalkoznak. Míg az egyik hagyományhoz tartozó szerzők a természettudományok módszereit követik, és társadalmi előrejelzésekre is vállalkoznak, az ellentétes tradíció szerzői inkább átfogó kultúrkritikára törekzenek, és egy olyan módszertan kidolgozására vállalkoznak, amely lehetővé teszi az eltérő kultúrák összehasonlítását. Az eltérő szociológiai hagyományok bemutatása a Magyarországon a reformok kapcsán felmerült vitákat kimondatlanul is történeti és nemzetközi kontextusba ágyazza, Riesman pedig olyan mintaként jelenik meg, aki a kultúrkritikai szemléletet hatékonyan ötvözte a tudományos egzaktuság elvárásával. A recenzió implicit módon arra is rámutat, hogy a szociológiai irányzatok közötti legfontosabb különbség – a hivatalos ideológiájától eltérően – nem a szocialista/burzsoá, inkább a matematizáló/humanizáló dichotómia mentén azonosítható. Marx így a recenzió szellemében az uralkodó ideológia szerint polgárinak tartott Weberrel, Durkheimmel és Veblennel kerül azonos platformra (Kemény 1965. 554).

A tudományos differenciálódás és a nyugati irányzatok megjelenése új lökést adott a „polgári filozófia” történetéről szóló hazai kutatásának is: 1963-ban megjelenik magyarul Wittgenstein *Tractatusa* Márkus György fordításában, megjelenik az első komolyabb összefoglaló a polgári filozófia irányzatairól Tordai Zádor és Márkus György tollából, és a *Filozófiai Szemlében* is egyre komolyabb kritikák jelennek meg a neopozitivizmusról, az egzisztencializmusról és a fenomenológiáról. A reflexívebb magyar filozófusoknak egyre inkább szembe kell nézniük azzal a problémával, hogy a korabeli marxizmus eszközkészletével autentikus interpretáció adható-e a korabeli nyugati irányzatokon belüli törésvonalokról.

Vajda Mihály két nagyobb – egyrészt R. M. Chisholm fenomenológiáról és realizmusról (Vajda 1965), másrészt Morton White 20. századi angolszász irányzatokról szóló kötetéről írt (Vajda 1966) – recenziójában vázolja fel a korabeli marxista filozófiatörténész dilemmáit. Vajda szerint a marxista történetírás óriási tévedése, hogy Hegelt tekintette az utolsó polgári rendszeralkotó filozófusnak, és hogy a polgári és a marxista ellentétpárt abszolutizálta. A marxista filozófusok ezért vagy nem merészkedtek a polgári filozófia területére, vagy kellő

történeti távlat hiányában eltévedtek az irányzatok útvesztőjében, így elvették azt az eredeti marxista célkitűzést, hogy a gondolati formákról a maguk történeti fejlődésében alkossanak releváns interpretációt. A nagyobb gondolati rendszerek belső ellentmondásainak feltárására kézenfekvőnek látszik ugyan az immans kritika módszere, a rendszer belső logikája szerinti elemzés, ez a módszer elvét a gyakorlatorientált marxista történetírás célját, és a gondolat rekonstrukciója is lehetetlenné válik egy külső elemzői szempont érvényesülése nélkül. Vajda egy önreflexív marxista filozófia bázisán képzei el a modern irányzatok történeti alakzatainak bemutatását és autentikus kritikáját. A fenomenológiáról és a realizmusról szóló könyv kapcsán kifejti, hogy csak egy modern marxizmus talaján jöhet létre olyan, valóban realista irányzat, amely a tudatnak nem tulajdonít a külvilágtól független létet, és amelynek nézőpontjából a fenomenológia realista irányáról is meggyőző kritikát alkothatunk. A marxizmus egy másik fontos vonása, hogy nem választja el egymástól a spekulatív és a gyakorlati ész, az elméletet és a gyakorlatot, így autentikus interpretációt képes alkotni a pusztán tudományos analízisre épülő, nem gyakorlatorientált nézetekről és társadalmi hatásukról.

Összességében úgy tűnik, hogy a konszolidációs folyamatok lehetővé tették a nyugati művek rugalmasabb értékelését. Egyrészt – ahogyan Vajda Mihály példáján jól látható – a marxista elméletek bázisán nemcsak nyugati művek, irányzatok releváns kritikájára nyílt lehetőség, de a korábban tévesen rögzült „marxista módszertan” felülbírálatára is. A szociológiai viták példái pedig azt mutatták, hogy ebben a konszolidációt követő időszakban a releváns nyugati szaktudományos viták nemcsak bemutatathatóvá váltak, de a szembenálló nyugati álláspontok bizonyos keretek között a hazai vitákat is befolyásolhatták. Fontos azonban megjegyezni, hogy az álláspontok differenciálódása szinte kizárólag az autentikusnak gondolt marxista elméletek bázisán történhetett. Arra is érdemes felfigyelni, hogy a társadalmat érintő viták sohasem érintik a marxizmus politikai szempontból releváns kérdéseit, a politikai filozófiai kérdések továbbra is kizsorolnak a recenzió rovatból.

3. 1968 után

A hatvanas évek derekán megélénkülő marxista diskurzusok hatására sokan már azt vizionálták, hogy a magyar filozófia egy „marxista reneszánsz” kapujában áll (Hanák 1979. 161). 1968 azonban csalódást jelentett a pluralizmus kibontakozásában reménykedő gondolkodóknak. Látnunk kell persze azt is, hogy az 1968 utáni időszakban azonban igen ellentétes impulzusok érték a társadalmi problémák iránt érzékeny gondolkodókat. Az „új gazdasági mechanizmus” beindulása a „létező szocializmus” megreformálhatóságának kérdését helyezte előtérbe, az 1968-as csehszlovákiai beavatkozás viszont a szovjet típusú rend-

szerekkel szemben táplált illúziók szertefoszlásához vezetett. Mindezek mellett a nyugati diákmozgalmak tapasztalata Magyarországon is új politikafilozófiai témákat helyezett az elemzés fókuszába: elsősorban a hatalom, a forradalom, a kultúra, az életmód problematikáját (Kovács Gábor 2010. 103).

A rendelkezésünkre álló információk azt mutatják, hogy ezek az impulzusok felemás módon hatottak a filozófia művelésének gyakorlatára. Egyrészt ezekben az években világszínvonalú politikai filozófiai művek születtek Lukács György, Heller Ágnes, Vajda Mihály, Bence György és Kis János tollából. A vitáknak a hivatalos fórumokról való kiszorulására utal azonban, hogy a *Filozófiai Szemlé*ben bemutatott művek száma már 1965-től csökkenő tendenciát mutat: míg 1965-ben 45 recenzió jelent meg a folyóiratban, 1970-ben már csak harmadannyi, a főszerkesztőváltás után, 1973-ban pedig már csak hat recenzió születik. A recenzensek figyelme viszont nem korlátozódik a szocialista blokk tudományos életére: 1970-ig nő a nyugati és csökken a szocialista blokkhoz tartozó (nem magyar) szerzőkről szóló ismertetések aránya (1970-ben 14 műből 9 nyugati szerzőé). A nyugati szerzők megítélése nem romlik, 1969-ben és 1971-ben is döntően pozitívan értékelt nyugati szerzőkről olvashatunk (lásd 5. ábra). Az elemzett nyugati művek ideológiai megítélésében nem találkozunk egyetlen, határozott tendenciával: továbbra is olvashatunk immanens szövegrekonstrukciókat és leíró jellegű ismertetéseket. 1970-ben viszont mintha élesebbek lennének a viták: a szemlézett nyugati művek többsége marxista, de az elemző nézőpontjából helytelen álláspontot képvisel a marxizmuson belül (6. ábra).

A társadalomkritikai tematika erősödését jelzi, hogy kritikai kiadások megjelenése kapcsán sokat olvashatunk a húszas–harmincas évek nyugati marxizmusáról és Antonio Gramsciról. A Gramsciról szóló korabeli elemzések alaphangját Endreffy Zoltán egy 1970-ben megjelent recenziója adja meg. A cikk az Olaszországban kommentárokkal újra megjelenő Gramsci-műveken keresztül azt vizsgálja, hogy az olasz szerző miként próbálta átértékelni elmélet és gyakorlat viszonyát, és a kettő viszonyának tisztázásával hogyan értékelte újra a „marxista filozófia” feladatát. A recenzió szerint Gramsci nem osztja azoknak az álláspontját, akik szerint a proletariátus az 1917-es orosz forradalomban szükségszerűen vált „történelmi szubjektummá”. A proletariátus 1917-et megelőzően sehol nem tudta felfedezni autentikus szellemi forrását cselekvésének igazolására, és részben a „mechanisztikus determinizmus”, részben a „hagyományos materializmus” rendkívül leegyszerűsítő sémáiban vélte megtalálni történelmi kitüntettségének alapját. Gramsci álláspontja szerint az 1917 Oroszországában lezajlott forradalom azért „metafizikai jelentőségű”, mert a proletariátus felismerte, hogy nem a „történelem törvényei” által determinált pályán halad, és képes arra, hogy a történelem folyamatát önerőből megváltoztatni képes „autonóm történeti szubjektummá” váljon (Endreffy 1970. 691). Kérdés azonban, hogy a proletariátus, mint spontán módon cselekvő kollektíva megtalálta-e, megtalálhatja-e cselekvésének autentikus szellemi hátterét, a „gyakorlat filozófiáját”?

A kérdés megválaszolásához a recenzió szerzője közelebbről megvizsgálja Gramsci különleges filozófiafogalmát. Gramsci úgy gondolja, nincs lényeges különbség a közember és a filozófiával foglalkozó szakember között: minden ember filozófusnak tekinthető, amennyiben cselekvése az ember rendeltetésére vonatkozó filozófiai kérdésre adott válaszként értelmezhető. E filozófiafogalom nézőpontjából, „egy adott kor filozófiája” nem a korra vonatkozó hivatalos filozófiai szakirodalom, hanem a korszakban kikristályosodó viselkedési normák összessége. Gramsci ismertetett gondolatmenete szerint e normák összessége egy-egy adott történeti korszak kizárólagos alakítója (Endreffy 1970. 693–694).

A bemutatott recenzió mellett több ebben az időszakban megjelent ismertetés is felhívja a figyelmet, hogy Gramscinak ez a történelemfelfogása egy radikális szubjektivista felfogás kontextusába illeszkedik. Eszerint pusztán vallásos hiedelemnek tekinthető az a nézet, amely szerint az egyéni cselekvő egyedektől függetlenül létezik egy objektív valóság: a „valóság” valójában mindig a konkrét egyéni cselekvőkből álló összesség terméke (Vajda 1971. 550–551). Ez a szubjektivista felfogás jelöli ki a gyakorlat filozófiájának a feladatát: a gyakorlat filozófiája a valóság totális uralhatóságából indul ki, és a szabad, antagonizmusmentes társadalom nézőpontjából teremti meg az átmenethez szükséges „új kultúra” és „új közgondolkodás” feltételeit, hangolja össze a konkrét cselekvők tevékenységét (Endreffy 1970. 693).

A szubjektivista Gramsci megjelenítése döntő jelentőségű lehetett az elemzett időszakban, amennyiben a hivatalos marxista–leninista ideológia újragondolását tette lehetővé. Míg a korabeli hivatalos értelmezés szerint az 1917-es szovjet forradalom történelmi szükségszerűség következménye, Gramsci írásaiiban spontán és minden történeti kényszerpályától független szabad cselekvés eredményeként jelenik meg. További fontos különbség, hogy Lenin, aki a korabeli szakfolyóiratokban egyre inkább tudományos hivatkozási pontként, az empiriokriticismus elleni érvek atyjaként szerepel, a Gramsci-elemzésekről szóló ismertetésekben ismét forradalmárként, elmélet és gyakorlat totális egységének megteremtőjeként van bemutatva. Ahogy Endreffy cikke esetében is láthattuk, Gramsci az ekkoriban megjelent elemzések szerint „a gyakorlat filozófusaként” jelenik meg: elméletének végső konzekvenciái szerint a minket körülvevő valóság egésze kollektív emberi cselekvés eredménye. Ez a gondolat pedig szöges ellentétben áll azzal az uralkodó „marxista–leninista” gondolattal, amely szerint a valóság az objektív és megismerhető törvények uralma.³

Gramsci mellett a Frankfurti Iskola teoretikusainak bemutatása is az alternatív marxista koncepciók ismertetésének kedvezett. A Frankfurti Iskola teoretikusai rendszerint mérvadó marxista kultúrkritikusokként jelennek meg a folyóirat

³ Endreffy Zoltán mellett ezt a mozzanatot emeli ki Vajda Mihály és Kelemen János is (Vajda 1971; Kelemen 1971).

hasábjain (Nagy 1969). Kovács András átfogó recenziója (Kovács András 1970) azonban azt a kritikát is megfogalmazza velük szemben, hogy a diákmozgalomtól való elhatárolódással gyakorlati ambícióik hiányát tették egyszer s mindenkorra világossá. Ebből a szempontból az a kérdés lesz az érdekes, hogyan lehet felszámolni az elidegenedést. A recenzió szerint a kérdésre adandó válasz a frankfurtiakat a fiatal Marxhoz fordította, aki az emancipáció lehetőségét sokkal inkább a felvilágosítás lehetőségében látta, aki inkább csak reményét fejezte ki a forradalmi osztály kialakulásának lehetőségében, de nem hitt még abban, hogy az igazságos társadalmi rend az objektív törvények hatására szükségszerűen megszületik. Az ismertetés összességében azt a kritikát fogalmazza meg a Frankfurter Iskola új generációját képviselő Habermasszal szemben, hogy a „megzavart kommunikáció helyreállításáról” szóló gondolata messze nem elégszenné ki az elidegenedés megszüntetésének feltételeit kereső ifjú Marxot. Lényeges azonban, hogy a frankfurter teoretikusok munkájának bemutatása a recenzió szerzőjének lehetőséget adott az ifjú és az idős Marx szembeállítására, ahogyan a Gramsciról szóló ismertetők lehetőséget teremtettek a forradalmi marxizmus és a szcientista leninizmus, a szabad akaraton nyugvó cselekvéskoncepció és a történelmi szükségszerűség szembeállítására.

Úgy tűnik tehát, hogy az 1968 utáni időszakban nem lehetett teljesen gátat szabni a korabeli hivatalos marxista–leninista ideológiától eltérő társadalomkritikai elképzelések megjelenésének. Érdekes azonban arra is emlékezni, hogy ugyanebben az időszakban a nyugati művek bemutatásának fóruma erőteljesen beszűkült, és a marxizmusról szóló viták döntőrészt e hivatalos fórumon kívül zajlottak.

4. A „filozófusper” következményei

Lukács György 1971-es halálát követően a párt egyre kevésbé toleráns az újbaloldali és alternatív marxista irányzatok megjelenésével szemben, erőteljesebb fellépésre viszont csak az új gazdasági mechanizmus 1972-es befagyasztása, a reformközgazdászok látványos veresége után szánja el magát. Mint az ismeretes, a Központi Bizottság nyomására vizsgálat indul a csehszlovákiai beavatkozást elítélő, és alternatív marxista koncepciókat kidolgozó filozófusok ellen. Ezzel veszi kezdetét a „filozófuspernek” nevezett eseménysorozat, melynek végeredményeként 1973 májusában több kutatót (Bence Györgyöt, Kis Jánost, Márkus Györgyöt és Vajda Mihályt) elbocsátanak munkahelyéről, és a megtámadott szerzőkkel szemben publikációs tilalmat hirdetnek (Horváth 2000. 14).

Adatainkból jól látható, hogy a támadások évében jelentősen beszűkül a nyugati művek bemutatásának hivatalos fóruma: 1973-ban összesen hat recenzió jelenik meg a *Filozófiai Szemle* számaiban. 1974–1976 között egy a hatvanas évek óta tapasztalható csökkenő tendencia után átmenetileg megnő a keleti

blokk szerzőinek aránya (az $\frac{1}{3}$ -os átlagról 41–45%-ra), a nyugati szerzők aránya pedig átmenetileg visszaesik (a kb. 33%-os átlagról 20–23%-ra). A hetvenes évek végére viszont több változást is tapasztalhatunk: fokozatosan nő az ismertetett művek száma, és ezen belül a nyugati művek aránya (az 1977-es csúcson a megjelent recenziók kb. $\frac{2}{3}$ -a), az ismertetett nyugati művek többségéről pedig igen gyakran találkozhatunk ideológiamentes rekonstrukciókkal (lásd 6. ábra).

Érdekes, hogy e rekonstrukcióknak csak kisebb része szól spekulatív filozófiáról, és hangsúlyossá válik az esztétikai és a társadalomtudományos problémák nem-ideologikus ismertetése. Csak néhány lényeges és jellemző témát bemutatva: a strukturalista elméletek és Umberto Eco munkásságának ismertetése a recenziószerzőknek alkalmat ad arra, hogy a műalkotások mibenlétére vonatkozó kérdést tegyék vizsgálat tárgyává, megvizsgálják, hogy a művészetet befogadó közösség összetételének változásai ellenére miként beszélhetünk minden körülmények között érvényes üzenetet hordozó műalkotásokról (Gaján 1979; Hajnóczy 1976. 143; Révész 1979. 550–551). A műalkotás autonóm szférájának bemutatása lehetővé teszi az esztétikai (például a szépségről vagy a giccsről szóló) diskurzusoknak a gazdaság, a politika vagy akár a társadalom szféráitól független elemzését (Tagai 1979; H. Orlóci 1977). A társadalomtudományok filozófiájáról szóló elemzésekben is fontos szerephez jut az önálló, ideologikusan nem terhelt kutatási eljárások bemutatása. Különböző társadalomtörténeti elemzések kapcsán egyre inkább olyan módszerek kerülnek előtérbe, amelyek egy adott korszak gondolkodásának és társadalmának elemzését anélkül teszik lehetővé, hogy a kutatónak el kéne fogadnia a feltartóztathatatlan történelmi fejlődés tudományosan egyre kevésbé vonzó elképzelését. A különböző kulturális-történeti korszakok elemzésénél egyre inkább megjelennek Max Weber és Huizinga alternatív történelem-interpretációi (Fehér 1976; 1977; Fehéri 1979; Orthmayr 1977).

Társadalomelméleti szempontból különösen fontos az analitikus társadalomfilozófiai irányzatok megjelenése a folyóiratban. 1978-ban alapos ismertető olvashatunk Georg Henrik von Wrightról és vitapartnereiről Nyíri Kristóf tollából. A hazai marxista-leninista közegben szocializálódott szaktudósok számára újszerűnek hathatott von Wrightnak az az elképzelése, amely szerint a cselekvések magyarázatánál és megértésénél nem empirikus törvények felállítására, hanem sajátos logikai vagy fogalmi viszonyok megértésére kell törekedni. A recenzió szerint von Wright kezdetben úgy gondolta: a cselekvés tudományos magyarázatát logikai tevékenységként kell felfogni. E szerint az elképzelés szerint minden cselekvő valamilyen szándékkal rendelkezik, és e szándék végrehajtásához adekvátnak gondolt tevékenységet végez. A cselekvő szándékai és tervei von Wright szerint egy formálisan megfogalmazott „cselekvési séma” segítségével elemezhetőek, és a társadalomkutató egy „gyakorlati szillogizmus” alkalmazásával logikailag helytálló következtetéseket vonhat le adott cselekvő intencióira vonatkozóan. Von Wrightnak ugyan tárgítani kellett a cselekvés magyarázatára

vonatkozó elképzelését, azonban később is a cselekvés intencióit feltáró fogalmi rendszer vizsgálatát tekintette a társadalomtudós feladatának. Ahogyan Nyíri is felhívja a figyelmet, a fogalmi viszonyok elemzéseként felfogott társadalomtudomány elképzelése így erőteljesen szembeállítható a természettudományok által követett módszerekkel. A társadalomtudományok által szem előtt tartott „törvények” nem determinisztikusak, nem empirikusan kikutathatóak, hanem olyan fogalmi konstrukciók, amelyek segítségével a társadalmi környezetben cselekvő személyek intenciói, „kötelességei”, „képességei”, „lehetőségei” feltérképezhetők, és amelyek segítségével a cselekvések megmagyarázhatók. Von Wright sajátos elemzési módszerének bemutatása kapcsán így összességében az a marxizmustól igencsak távol eső elemzési mód lesz meghatározó, amely nem a társadalom makroszintű tendenciáinak kutatását, hanem a társadalmi kontextusban cselekvő, saját intencióit követő egyének cselekvésének magyarázatát tekinti feladatának. Egy olyan társadalomfilozófiai koncepció körvonalai rajzolódnak ki, amely szerint a társadalmi szabályszerűségek nem objektív törvények, hanem a társadalom elemzője által használt gondolkodási sémák (Nyíri 1978. 153). A recenzió arra is jó példaként szolgálhat, hogy a hetvenes évek végén olyan kortárs társadalomfilozófusokról szóló elemzések is megjelenhetnek, akik a marxizmustól gyökeresen eltérő módszereket követnek (például a fogalmi analízis módszerét), és teljesen eltérő (például nem-determinisztikus) társadalomképpel rendelkeznek. A recenzió szerzői a professzionális, immanens szövegrekonstrukció módszeréhez nyúlhatnak, és elhagyhatják a korábban elkerülhetetlen ideológiai kiszólásokat, a szinte kötelező „vörös farkakat”.

Fontos azonban, hogy a nyugati marxizmus problémája nem szorul ki a Szemle- rovatból, de jelentős hangsúlyeltolódásokat tapasztalhatunk. 1979-ben két nagyívű recenzió is megjelenik, amelyek a „nyugati marxizmus” sajátosságaival és az 1968-as diákmozgalmak kudarcaival foglalkoznak. A két recenzió a nyugati marxista irányzatokról szóló interpretációk vizsgálatával arra a kérdésre keresi a választ, hogyan állítható helyre a szocialista gyakorlat és a (Nyugaton) egyre inkább akadémiaiává váló marxizmus egysége. Szabó Tibor Perry Anderson könyve alapján igyekszik megalkotni a „nyugati marxizmus” ideáltípusát. A recenzió szerzője ugyan a könyv szerzőjének szemére veti, hogy motiváció tekintetében nagyobb különbségek mutatkoznak az egyes „nyugati” szerzők – például Lukács, Korsch és Gramsci – között, ahogyan azt Anderson bemutatja. Mégis, az elemzett könyv szerzőjének gondolatmenetét követi akkor, amikor a „nyugati marxizmus” legfőbb sajátosságait azonosítja.

A diagnózis szerint a nyugati marxisták jelentős része akadémiai szférában tevékenykedő „hivatásos filozófus”, aki elveszítette a kapcsolatát a munkásszállyal. E nyugati gondolkodók a társadalom strukturális és gazdasági feltételeinek vizsgálatától a „burzsoá kultúra”, azaz a „társadalmi felépítmény” kérdései felé fordulnak; szem elől tévesztik a marxi életmű egységét, és munkásságuk során a fiatal Marxra koncentrálnak. Marx műveit módszertani kiindulópontként

használják, de többnyire valamelyik Marx előtti szerzőben (például Spinozában, Schellingben, Hegelben stb.) vagy egy rivális „burzsoá” elméletben (például Freud, Dilthey vagy Max Weber elméletében) találják meg a marxizmus reorganizációjának eszközét. A recenzió szerint a nyugati marxisták mindezek miatt elvesztették a gyakorlattal való strukturális kapcsolatukat, ezért nem csoda, hogy végül a pesszimista történelemfilozófia (a frankfurti filozófusok) vagy az egzisztencializmus (Sartre) felé fordultak.⁴ 1968 kudarca ebből a nézőpontból arra mutatott rá, hogy a társadalom cselekvőképes aktorai nem találtak rá megfelelő, gyakorlatorientált marxista elméletre.

Bayer József ugyanezen évben megjelent recenziójában – amely egy a Frankfurter Iskola történetét taglaló könyvről szól – elmélet és gyakorlat szerepét az értelmiségi szerepvállalás dilemmái felől feszegeti (Bayer 1979). Az elemzett könyv gondolatmenete szerint a baloldali szerzők jellegzetes alapkonfliktusa, hogy meg kell találniuk az egyensúlyt a társadalmi mozgalmak melletti elköteleződés és a szellemi alkotáshoz szükséges függetlenség között. A bemutatott könyv e dilemma mentén jellemzi a frankfurti teoretikusokat és a rájuk ható marxista szerzőket, akik ebbe a jellegzetes csapdahelyzetbe kerültek. A könyv szerint Lukács György egyes korszakaiban veszített szellemi eredetiségéből, amikor a pártszolidaritást tekintette fontosnak. A frankfurti szerzők pedig ellenmondásos helyzetbe lavírozták magukat: mivel a társadalmi mozgalmakat inkább szóban támogatták, de kultúrfilozófusi szerepkörükben a szellemi függetlenség megteremtését célozták meg, végül elvesztették a tömegmozgalmakkal való kapcsolatukat. A recenziót író Bayer viszont kritikus azzal az állásponttal szemben, hogy a filozófusi tevékenységnek nem lehet gyakorlatba átültethető szimbolikus üzenete. Azt is kétségbe vonja, hogy ne volna lehetséges egy olyan politikai elkötelezettség, amely tudományos alapokon, és a szellemi integritás normáival összhangban áll: ebből a szempontból viszont érdemes megfontolni – mondja Bayer –, hogy nem éppen Lukács munkássága képviseli-e az elmélet és a gyakorlat közötti keresett termékeny egyensúlyt.

A két bemutatott, a nyugati marxista irányzatokról szóló recenzió közös vonása, hogy a nyugati teoretikusokat nem a hazai marxizmus számára fontos inspirációs forrásként jelenítik meg. Hangsúlyos lesz viszont a keleti marxizmussal szembeállítható sajátos vonásaik felmutatása, és hogy elméletük összeegyeztethetetlen a tömegmozgalmak gyakorlatával. Kudarcuk tapasztalata azonban mindkét recenzió szerint gyümölcsöző lehet a marxista elmélet és gyakorlat majdani egyensúlyának megteremtésekor.

Fontos megjegyezni, hogy a nyugati marxizmusról szóló korabeli cikkek rendszerint a német és a francia marxista szerzők példáira építik fel a gyakorlattól eltávolodó teoretikusok képét, az olasz marxisták rendszerint nem illeszt-

⁴ Ezt a diagnózist több korabeli recenzió is megerősíti: Rózsa 1976; Darai 1977. 725–726.

hetők be a „nyugati marxistákról” alkotott képbe. Gramsci még mindig gyakran hivatkozott szerző, de rendszerint a róla szóló történeti és módszertani viták kontextusában jelenik meg, és erősek lesznek a párhuzamok az ugyancsak kanonizált lukácsi életművel. Feltűnő az is, hogy – ellentétben például a frankfurti iskola teoretikusaival – nem külön-utas marxistaként jelenik meg, hanem az „átmenet filozófusaként”, aki az olasz helyzetnek megfelelően alkalmazta az elmélet és gyakorlat totalitására épülő lenini filozófiát (Rozsnyai 1978. 866–867; Éles 1979; Szabó 1978. 297). Gramsci szubjektívizmusa, a spontán cselekvés magasztalása már nem képezi elemzések tárgyát. Sőt, egy recenzióban az is megfogalmazódik, hogy Gramsci nem illeszkedik a „humanizáló marxizmus” sokat kritizált hagyományába, mert nem az embert, hanem egy gazdasági kategóriát: a „konkrét termelőt” helyezte gondolkodásának fókuszába (Szabó 1977. 729–730). Gramsci és az őt követő kortárs kommunista politikusok pozitív példájának bemutatása így sok esetben inkább arra teremt lehetőséget, hogy felmutassák a nyugati világban életképes, és az újmarxista irányzatoktól elkülöníthető autentikus marxizmus lehetőségét.

5. Összegzés

A hetvenes évek végi helyzetkép összességében lényeges eltéréseket mutat a korábban elemzett periódusokkal szemben. Ugyan a hetvenes évek végének filozófiai életére nagyban rányomta bélyegét a hatalom korábbi adminisztratív beavatkozása, a nyugati művek szemlézésében már nem találkozunk azzal az egyoldalú, redukcionista szemlélettel, amely az antirevizionista harc ötvenes évek végi időszakát jellemezte. Érdeemes megjegyezni, hogy már a hetvenes évek előtt – a hatvanas évek derekán – is azonosíthattunk egy időszakot, amelyben a tág problémahorizont és az értelmezési perspektívák változatossága határozta meg a szemlézés gyakorlatát. Lényeges különbség azonban, hogy míg az 1962-től 1968-ig tartó időszakot leginkább a marxista elemzési perspektívák differenciálódása jellemezte, a hetvenes évek végén a szaktudományok fejlődése, a politikai kritika lehetőségének kiszorítása a filozófiai diszciplínák (például az esztétika, társadalomfilozófia) professzionális művelésének, ideológiától való mentesítésének irányába hatott. Ahogy láthattuk, a politikai kritika kiszorulása lényeges különbségekhez vezetett az 1968 utáni időszakkal szemben is: míg 1968 után a szűkülő csatornák ellenére is érvényesült az újbaloldali kritikai perspektíva, 1973 után kevésbé az „alternatív marxista koncepciókban” rejlő kritikai potenciál, mint inkább belső ellentmondások azonosítása lesz a meghatározó. Összességében is elmondható, hogy a professzionalizálódó elemzések, immanens szövegrekonstrukciók kontextusában érezhetően eltűnt az a társadalomkritikai potenciál, amelyet az ötvenes évek vége óta Lukács György körének tagjai képviseltek a *Filozófiai Szemle* hasábjain.

Irodalom

- Almási Miklós 1957. Az értelem dialektikája (Horkheimer-Adorno: A felvilágosodás dialektikája). *Magyar Filozófiai Szemle*, 1/1. 163–169.
- Bayer József 1979. A „Café Marx”-tól a „Café Max”-ig. *Filozófiai Szemle*, 23/5. 735–738.
- Darai Lajos Mihály 1977. Sartre filozófiai írásaiból. *Magyar Filozófiai Szemle*, 21/6. 721–726.
- Éles Csaba 1979. Régi és új fejedelem. *Magyar Filozófiai Szemle*, 23/3–4. 543–546.
- Endreffy Zoltán 1970. Gramsci és a gyakorlat filozófiája. *Magyar Filozófiai Szemle*, 14/3–4. 691–698.
- Fehéri György 1979. Huizinga: A középkor alkonya. *Magyar Filozófiai Szemle*, 23/1–2. 220–223.
- Fehér István 1976. A kultúrtörténet néhány filozófiai-metodológiai problémájához. *Magyar Filozófiai Szemle*, 20/2. 302–310.
- Fehér István 1977. Egy tudománytörténeti megközelítés margójára. *Magyar Filozófiai Szemle*, 21/1. 94–98.
- Fogarasi Béla 1957a. Épistemologie génétique et recherche psychologique (J. Piaget). *Magyar Filozófiai Szemle*, 1/2–4. 429–430.
- Fogarasi Béla 1957b. Formale logik (I. M. Bochenski). *Magyar Filozófiai Szemle*, 1/2–4. 427–428.
- Fogarasi Béla 1957c. Zur Seinsfrage (Martin Heidegger). *Magyar Filozófiai Szemle*, 1/2–4. 430.
- Gaján Éva 1979. Umberto Eco: A nyitott mű. *Magyar Filozófiai Szemle*, 23/1–2. 213–220.
- H. Orlóci Edit 1977. Abraham A. Moles: A giccs, a boldogság művészete. *Magyar Filozófiai Szemle*, 21/1. 99–102.
- Hajnóczy Gábor 1976. A tartalom formái és a jelentés a szemiotikában. *Magyar Filozófiai Szemle*, 20/1. 141–143.
- Hanák Tibor 1979. *Az elmaradt reneszánsz. A marxista filozófia Magyarországon*. Bern, Európai Protestáns Magyar Szabadegyetem. 1979.
- Horváth Pál 2000. *Magyar Tudományos Akadémia – Filozófiai Intézet*. Budapest, Magyar Tudományos Akadémia.
- Kelemen János 1971. A marxista filozófusok Olaszországban. *Magyar Filozófiai Szemle*, 15/3–4. 559–562.
- Kemény István 1965. A felülvizsgált Riesman. *Magyar Filozófiai Szemle*, 9/3. 552–554.
- Kemény István 1966. Ralf Dahrendorf. Ipari és üzemszociológia. *Magyar Filozófiai Szemle*, 10/1. 189–190.
- Kovács András 1970. Kritikai társadalomelmélet vagy terapeutikus megértés? *Magyar Filozófiai Szemle*, 14/6. 1159–1163.
- Kovács Gábor 2010. Az újbaldal és a magyar filozófia a hetvenes évek elején. Néhány adalék az Überhaupt-könyv eszmétörténeti háttéréhez. In Boros Gábor (szerk.): *A hetvenes évek filozófiai lehetőségei és valósága*. Budapest, L'Harmattan.
- Nagy András 1969. Leo Lowenthal: Popular Culture and Society. *Magyar Filozófiai Szemle*, 13/5. 1000–1002.
- Nyíri Kristóf 1978. Magyarázat és megértés. *Magyar Filozófiai Szemle*, 22/1. 152–154.
- Orthmayr Imre 1977. Carlo M. Cipolla: Az ipari forradalom előtt. Európai társadalom és gazdaság 1000 és 1700 között. *Magyar Filozófiai Szemle*, 21/5. 599–604.

- Révész Mihály 1979. Egy sziszifuszi mű – Nicolai Hartmann: Esztétika. *Magyar Filozófiai Szemle*, 23/3–4. 550–556.
- Rózsa Tibor 1976. Farkas László: Egzisztencializmus, strukturalizmus, marxizálás. *Magyar Filozófiai Szemle*, 20/5. 789–792.
- Rozsnyai Ervin 1978. Umberto Cerroni: Eszmei válság és a szocializmusba való átmenet. *Magyar Filozófiai Szemle*, 22/6. 865–871.
- Szabó Tibor 1977. Gramsci marxizmusa. *Magyar Filozófiai Szemle*, 21/6. 728–730.
- Szabó Tibor 1978. Gramsci – Togliatti írásainak tükrében. *Magyar Filozófiai Szemle*, 22/2. 295–297.
- Széman Istvánné 1963. A. Touraine: A Renault-gyári munkások munkájának alakulása. *Magyar Filozófiai Szemle*, 7/6. 1159–1164.
- Tagai Imre 1979. „Schön”. *Magyar Filozófiai Szemle*, 23/3–4. 556–560.
- Tahin Tamás 1968. S. W. Bloom: Az orvos és betege. Szociológiai interpretáció. *Magyar Filozófiai Szemle*, 12/2. 413–418.
- Tordai Zádor 1964. Pierre Navilie: Vers l’automatisme sociale? *Magyar Filozófiai Szemle*, 8/5. 1042–1045.
- T. Gy. 1957. Vom Wesen der Aussage (Gerhart Schmidt). *Magyar Filozófiai Szemle*, 1/2–4. 432–433.
- Vajda Mihály 1965. Realism and the Background of Phenomenology. *Magyar Filozófiai Szemle*, 9/1. 138–141.
- Vajda Mihály 1966. Az analízis kora. *Magyar Filozófiai Szemle*, 10/6. 1044–1047.
- Vajda Mihály 1971. Antonio Gramsci – a filozófus. *Magyar Filozófiai Szemle*, 15/3–4. 550–557.
- Varga Károly 1962. Közgazdaság és társadalom. *Magyar Filozófiai Szemle*, 6/5. 768–774.
- Zs. A. 1958. Theodor W. Adorno: Zur Metakritik der Erkenntnistheorie. *Magyar Filozófiai Szemle*, 2/1–2. 211–213.

LACZKÓ SÁNDOR

SZTE Klebelsberg Könyvtár Különgyűjteményi Osztálya – SZTE BTK Filozófia Tanszék

„Ki a káoszból, vissza Európába”

Szabó József jogbölcseleti öröksége

Tanulmányomban Szabó Józsefről, egy jobbára alig ismert, ám saját lokális közegében tiszteletnek örvendő, európai látókörű szegedi jogfilozófus professzorról fogok értekezni. Szabó alakját és teljesítményét valóban kevesen ismerik, mégis számot tarthat érdeklődésünkre, mert tipikus és jellemző példája a pártállami rendszer által üldözött gondolkodó embernek. Személyes sorsa, befejezetlen életműve jól reprezentálja a tudós személyiség hatalommal szembeni kiszolgáltatottságát. Szabó ugyan a korszak magyar szellemi, tudományos életének mindössze lokális és partikuláris szereplője, ám Bibó Istvánhoz fűződő viszonya, nehéz sorsa, fiatalon írt kiváló jogfilozófiai művei, illetve jogelméleti munkássága miatt mégis érdemes odafigyelni tevékenységére. A magyar filozófiai, eszmetörténeti múlt vizsgálatával foglalkozó kutatók számára ugyanis cseppet sem lehet érdektelen az, ami partikuláris, lokális, illetve tipikus.

Szabó József (1909–1992) személye és életműve a szűk szakmai körökön, illetve a szegedi egyetemi közegen kívül valóban kevésbé ismert, noha életútja sokban hasonlít Bibó István életútjához. A szegedi egyetem egykori hallgatójának, majd professzorának nehéz és hányatott sors jutott. Jogtudósi, jogfilozófusi pályája ígéretesen indult a harmincas évek elején, ezt követően élénk publikációs tevékenységet folytatott,¹ miközben az állami adminisztrációban dolgozott, majd a világháború után néhány évig aktív szakmai munkát végzett a szegedi egyetem jogi karán. 1950 októberétől át kellett élnie a teljes mellőzöttség és a börtön megaláztatásait. 1956 őszétől rövid időre egyetemi tanárként rehabilitálták, majd 1960-ban bekövetkezett kényszer-nyugdíjazásával a közel harminc évig tartó „némaság” évtizedei következtek számára. Nyugdíjas éve alatt egészen a rendszerváltásig idehaza nem publikálhatott, szinte csak könyvismertetései jelentek meg, azok is jobbára külföldön. A harmincas évek közepétől, az egyetem elvégzését követő felnőtt éveiből mindössze 18 év tekinthető szellemi értelemben aktívnak, s ezek nagy része ráadásul háborús, kaotikus viszonyok

¹ Szabó József műveinek bibliográfiája. Lásd: Révész 2014. 13–18.

között telt. Maga Szabó csak öt szellemileg igazán aktív és szabad évről beszél *Negyven év* című visszaemlékezésében (Szabó 1993. 18). Az 1950-től a rendszerváltásig húzódó inaktív éveinek egy részét börtönben, nagyobbik részét pedig a mellőzöttség és belső száműzetés viszonyai között töltötte. A rendszerváltás éveiben újra aktivizálódott, tanulmányai, könyvei jelentek meg, de ezek már inkább csak egy öreg tudós ember szerény reakciói a körülötte zajló változásokra. Az ezekben az években zajló közjogi és politikai átalakulásokra több cikkben is reagált. Ekkor készítette elő kiadásra a végül 1993-ban posztumusz megjelent, s életrajzi és jogbölcseleti írásait tartalmazó kötetét is, melynek címe – *Ki a káoszból, vissza Európába* – és tartalma jól kifejezi szellemiségének lényegét és a társadalmi változásokról alkotott véleményét.

Az apropó, ami miatt Szabó József jogbölcseleti örökségét választottam tanulmányom témájául, annak a ténynek köszönhető, hogy a professzor hagyatéka – benne könyvei, életének dokumentumai, levelei, kéziratai stb. – 2013-ban az SZTE Klebelsberg Könyvtár Társadalomelméleti Gyűjteményében került elhelyezésre.² A gyűjteménybe került hagyatéki dokumentumokra³ támaszkodva tanulmányomban Szabó József munkásságából két vonatkozásra fogok koncentrálni. Egyrészt a Bibó Istvánhoz fűződő baráti kapcsolatára, illetve életútjuk párhuzamaira, bemutatva és idézve a vonatkozó fontosabb dokumentumokat. Másrészt pedig Szabó József szellemi örökségéről, gondolkodói alapállásáról és európai identitásáról fogok írni, amely halála után *Ki a káoszból, vissza Európába* címen megjelent művében manifesztálódott.

Mint említettem, Szabó életútja⁴ sok ponton párhuzamos Bibó István életútjával, ugyanakkor fontos eltérések is mutatkoznak. (Többek közt ilyen lénye-

² <http://www.bibl.u-szeged.hu/kigy/tarselm/> Legutóbbi hozzáférés 2016. március 31-én. A Gyűjteményt 1985-ben a JATE BTK néhány fiatal oktatója és hallgatója hozta létre legálisan nem elérhető társadalomelméleti, eszme- és politikatörténeti munkák, illetve emigráns és szamizdat kiadványok gyűjtésére. 1990 után a Gyűjtemény profilja kibővült, s ettől kezdve a határokon túli magyar kisebbség és a Közép- és Délkelet-Európában élő nemzeti és etnikai kisebbségek történetének és jelenének a dokumentálását és kutatását, valamint a régió és Magyarország modern társadalomelméleti, politika- és esztétörténeti szakirodalmának, továbbá hagyatékainak a gyűjtését is feladatának tekinti. A tanulmány szerzőjének is tevőleges szerepe volt abban, hogy Szabó József hagyatéka 2013-ban a gyűjteményben került elhelyezésre.

³ A hagyatéki dokumentumai 2014-ben nyomtatásban is megjelentek. Lásd: Révész 2014. 175–538.

⁴ Református tanítócsaládban született 1909-ben, édesapja 1915-ben az olasz fronton elesett, így három testvérével együtt édesanyja egyedül nevelte fel, taníttatta őket. Szabó József a vásárhelyi református gimnáziumban kitüntetéssel érettségizett 1927-ben. Tanulmányait a szegedi egyetem jogi karán folytatta. Érdeklődését ekkor leginkább a jogbölcselet és a közjogi tárgyak keltették fel. Az egyetemet 1931-ben végezte el, majd a következő évben jog- és államtudományi *summa cum laude* doktorátust szerzett, és ügyvédjelöltként kezdett dolgozni. 1933 őszétől a bécsi Collegium Hungaricum ösztön-

ges különbség kettejük között, hogy Szabó – eltérően Bibótól – 1956-ban nem vállalt semmiféle szerepet.) Szabó József pályája indulásakor nagyívű, európai mintázatú és ihletettséggű, s az eredetiséget sem nélkülöző jogelméleti művel kezdte pályafutását (Szabó 1937), hogy azután életútjának többszöri megtörését követően a pártállami rendszer évtizedeiben már mindössze csak csendes szemlélőként, és semmiképpen sem elméletíróként figyelje Magyarország és Közép-Európa, illetve önnön sorsának alakulását. Szabó a nagy tekintélyű szegedi jogfilozófus professzor Moór Gyula tanítványaként kezdte pályáját, majd Horváth Barna jogfilozófus professzor tanítványi köréből kikerülő úgynevezett „szegedi jogbölcseleti iskola” legidősebb tagja lesz, Bibó István és Vas Tibor társaságában. Horváth önéletrajzi visszaemlékezésében így írt erről: „Büszke vagyok arra, hogy Vas Tibor, Bibó István és Szabó József a tanítványaim voltak. Immáron ők maguk is tudósok, és szilárd meggyőződésem, hogy jobban nem is választhattam volna” (Horváth 1993. 42). Horváth tanítványainak legfontosabb

díjasa lett. Itt főképpen Alfred Verdross jogbölcseleti és nemzetközi jogi előadásai voltak rá nagy hatással. Később, amikor itthon nem jelenhettek meg írásai, a Verdross által szerkesztett folyóiratban, az *Österreichische Zeitschrift für Öffentliches Recht*ben rendszeresen publikált. Ekkor kötött életre szóló barátságot korábbi egyetemi társával, Bibó Istvánnal. A Collegium Hungaricumban adatott meg az a nyelvtanulási lehetőség, melynek során tökéletesítette angol és francia nyelvtudását, és megtanulhatott olaszul is. Bécsből visszatérve, 1934-ben a szegedi egyetem nemzetközi jogi, közjogi és jogbölcseleti tanszékek ösztöndíjas gyakornokaként jelent meg első könyve *Danzig nemzetközi jogi helyzete* címmel. Ezt követte *A szuverenitás* című nemzetközi jogi műve 1936–1937-ben. 1935-ben megnősült, és a Pénzügyminisztériumba került, majd 1940-ben a bírói-ügyvédi vizsga letétele után törvényszéki bíró lett a Székesfővárosi Törvényszéken. Az újra működő kolozsvári egyetem jogi karán 1941-ben habilitált, így az egyetem magántanáraként oktatott 1944-ig. Ekkor születtek legjelentősebb jogbölcseleti témájú munkái is, mint *A jogász gondolkodás bölcselete* és *A jogtudomány helye az emberi gondolkodásban* című könyvei. 1947-től Szegeden folytatta tanári pályafutását a magyar alkotmányjogi tanszéken, majd a következő tanévben a kar dékánja volt. 1950-ben több tanártársával – köztük Bibó Istvánnal – együtt, indoklás nélkül az egyetem „rendelkezési állományába” helyezték. Ellehetetlenülő helyzetében a külföldre menekülést választotta, de próbálkozását az ÁVH megghiúsította. Két és fél év szigorított börtönbüntetését Márianosztrán töltötte. Szabadulása után fizikai munkából és nyelvtanításból tartotta el családját. Az 1956-os forradalom idején került vissza az egyetemre, az Összehasonlító Alkotmányjogi Tanszékre, de 1960-ban egészségi állapotára hivatkozással kényszernyugdíjazták. Ezt követően már nem volt publikációs lehetősége, főként szakfordítással foglalkozott, ekkor írott tanulmányait, könyvismertetéseit csak külföldi folyóiratok jelentették meg. A rendszerváltást követően nagy érdeklődéssel fordult az átalakuló közjogi élet felé, ekkor írt cikkeiben reflektált az aktuális társadalmi, politikai és államelméleti problémákra. A szegedi egyetem is rehabilitálta, majd 1990-ben „professor emeritus” címmel tüntette ki. 1992. február 15-én hunyt el, hamvai a hódmezővásárhelyi Kincses temetőben nyugszanak. Szabó József (1909–1992) életrajza (Révész 2014. 12).

közös jellemzője főképpen a professzoruktól eredeztethető szenvedélyes jogbölcseleti érdeklődés, valamint a fáradhatatlan szorgalom volt.

Amikor másodéves korában a jogbölcseletet hallgatta, még Moór volt a tárgy professzora, de mire befejezte az egyetemet, Moór a Pázmány Péter Tudományegyetemre ment tanítani, megüresedett szegedi katedráját Horváth Barna foglalta el. A Szabónál két évvel fiatalabb Bibó és Vas már Horváth jogbölcseleti előadásait hallgatta. Szabó *Negyven év* című 1988-as visszaemlékezése szerint (Szabó 1993. 14) a tanári karból hozzá legközelebb Moór állt,⁵ „akinek lenyűgöző előadásai és szemináriumai voltak”. Bibó esetében viszont egyértelműen Horváth Barna ösztönző hatása emelhető ki az indulás éveiben. Horváth eleinte, talán éppen a két év korkülönbség miatt, Szabót tartotta érettebbnek és tehetségesebbnek Bibóval szemben. Szabó és Bibó az egyetemi évek alatt még csak felszínesen ismerték egymást, hiszen Bibó másik évfolyamba járt. Összebarátkozni az 1933–1934-es tanévben, Bécsben fognak, amikor mindketten a Collegium Hungaricum ösztöndíjasai lesznek. Kapcsolatuk kezdetéről és természetéről Szabó több alkalommal is írt, így élete alkonyán egy 1988-ban íródott visszaemlékezésében is rögzíti 1933. őszi bécsi találkozásukat és barátságuk kezdetét.

És ekkor futott össze életünk Bibó Istvánnal is. Mindketten kollégisták voltunk, szobáink egymás mellett voltak. Azonos professzorokat hallgattunk, hasonló német, francia, angol, olasz nyelvoktatásban részesültünk. [...] Közel egyidőben jelentek meg első tudományos közleményeink is, a szegedi egyetem kiadásában. Az enyém: *Danzig nemzetközi jogi helyzete* (1934), az övé: *A szankciók kérdése a nemzetközi jogban* (Szabó 1993. 15).

Megismerkedésük, összebarátkozásuk után életútjuk eseménye is összeköti őket. Mindketten tanulnak Genfben (1934), mindketten a „jogbölcselet magántanárai” lesznek (Szabó 1941-ben, Bibó 1940-ben). Mindketten részt vesznek (egymástól függetlenül) a világháború végén az ellenállási mozgalomban. Szabó 1947-től 1950-ig Szegeden a magyar alkotmányjogi tanszék professzora, Bibó 1946-tól 1950-ig ugyancsak Szegeden az alkotmánytan és közigazgatástan professzora. Ugyanazon a napon (1951. szeptember 8-án) bocsátják el őket a szegedi egyetemről. Mindketten megjárták a börtönt. (Szabó 1950 és 1953 között, Bibó 1957-től 1963-ig.) A haláluk előtti évtizedeket mindketten kényszerpályán, mellőzöttség és egzisztenciális nehézségek között élik le.

Sorsuk a negyvenes évek végén, illetve 1950-ben szintén hasonló fordulatot vett. A szegedi egyetemről történt elbocsátásukról Szabó *József életútinterjú* cí-

⁵ Nem véletlenül nevezte Moór Gyulát a legkedvesebb tanárának. Hagyatékában fennmaradt leckeönyvében hat aláírás szerepel Moórtól, vagyis három év alatt hat alkalommal vett fel a professzor által meghirdetett kurzust (Révész 2014. 176–191).

men a Szabó József- emlékkönyvben megjelent (Révész 2014. 123) és Nagy J. Endre által készített interjúban így beszélt Szabó:⁶

Itt vagyunk tehát 1947–48 körül, amikor Önök együtt laknak Bibóval. Ezek az idők kezdenek egyre nehezebbé válni. Bibónak és Önnek is végül fel kellett adni itt az állását, hogy zajlott le ez a tisztogatás?

– *Kirúgtak bennünket. Először engem, aztán a Bibót. A fordulat éve egy évvel később jött az egyetemen. Először a minisztériumokban, rendőrségeken. Én egyáltalán nem gondoltam, hogy ebből akár nekem, akár a Bibónak baja származhat. Tudniillik, mi annyira az ellenkező felfogást képviseltük, mint a korábban uralkodók. Elképzelhetetlennek tartottam, hogy ez megtörténhet. Aztán egyszer csak állandóan beidézték bennünket. Én azt a hibát is elkövettem, amit Bibó nem, hogy dékánságot vállaltam. Amivel kapcsolatban személyi problémák merültek föl.*

Milyen személyi problémák?

– *A dékán akkor elég hatalmas volt és ő tőle függött az egész rendszere a kari embereknek. És hát érkeztek ekkoriban olyan kívánságok, hogy kit rúgjak ki, kit ne rúgjak ki.*

Hogy ment ez akkoriban? Nyilvánvaló ez még formálisan koalíciós idő volt, 1948. De utána 1949-ben már más a helyzet.

– *De ezek már 1948-ban is megvoltak. Vitás helyzet volt. Akadt, akinek ilyen véleménye volt, volt, akinek olyan. Én egy szempontból néztem a dolgokat, hogy az értékes embereket próbáltam megmenteni. [...] Nem is tudom már pontosan. Az volt a baj, hogy dékánságot vállaltam. Nem volt egy okos dolog ilyen zűrzős időben dékánságot vállalni. A másik ok volt az, hogy írtam egy tankönyvet. Akkor még folyamatosan lehetett ezeket kiadni. Legjobb tudomásom szerint ez rendesen meg volt írva. Ma is megvan az országgyűlés könyvtárában. Az első kiadás címe az volt, hogy Magyarország alkotmányjoga, a második kiadásé pedig, A Magyar Népköztársaság alkotmányjoga. Természetesen az emberei jogokra helyeztem a súlyt, és aköré csoportosítottam mondanivalót. És ezután került a sor 1949 őszén a tisztogatásra.*

Ugyanerről egy a hagyatékában fennmaradt és 1991. január 25-i keltezésű levelében, amit Göncz Árpádnak címzett, így írt:

1950-ben már tömegesen megkezdődött a célba vett professzorok kiirtása és a nekik nem tetsző hallgatóknak az egyetemi oktatásból való eltávolítása. Mint akkor már jogi kari dékán az egyetemi tanács tagja voltam és természetesen első áldozata, Bibó Istvánnal együttesen. [...] Vele kb. egy időben

⁶ Az interjú a nyolcvanas évek elején készült, és kéziratban maradt. Ez az első közlése Révész 2014. 113–139.

voltam ott hallgató, majd párhuzamosan telt ösztöndíjas időnk is Bécsben, majd Genfben. Ugyanígy magántanárságunk, majd ny. r. tanárságunk is, de ő a politológiai tanszéket vezette, én az alkotmányjogit és sokáig a jogbölcseletet és az egyetem mellett a főiskolai hallgatók számára a szociológiát is előadtam. Engem 1950. szept. 8-án prodékánságom alatt rúgtak ki, egy régi, B-listázási rendelet ürügyén...

Az 1950-es kirúgását követően döntött úgy Szabó, hogy családjával emigrál, ami több próbálkozás után sem sikerült. Az elmélet embere volt, nem sok realitásérzéssel a hétköznapi valósághoz, így talán nem meglepő, hogy nem volt elővigyázatos. Például, amint az a hagyatékában meglévő dokumentumából, egy rendőrségi jegyzőkönyvből kiderül, 1949-es szegedi dékánága alatt az amerikai követség képviselőjét saját lakásában fogadta, azért, hogy egy a jogi karnak szánt amerikai könyvadományról tárgyaljanak. Valójában emigrációs terveiről is szó esett. 1949-ben egy ilyen akció már nem volt életbiztosítás, ám ezt ő valamiért nem érezte. Konspiráció terén nem volt igazán előrelátó, sőt egyenesen naivnak is nevezhetjük. Határátlépési, emigrációs tervei és kísérletei ugyanis ezt mutatják. A hagyatékában 1950. október 21-i keltezéssel fennmaradt, s Balázs Béla államvédelmi százados által jegyzett őrizetbevételi jelentés szerint Szabó beismerte, hogy 1948 óta kapcsolatban állt az amerikai követséggel, s kapcsolata révén igyekezett előkészíteni emigrálását. A jelentés leírja Szabó és családja többszöri sikertelen kísérletét az ország elhagyására. A második alkalommal egy a csepeli kikötőből Bécsbe induló hajón akarta elhagyni az országot, ám a hajó még el sem indult, már letartóztatták. Közvetítők révén kapcsolatba került a hajó kormányosával, s az egyezség szerint a lefizetett kormányos elrejtette őt a hajón, hogy afféle potyautasként, „postai küldeményként” jusson ki az országból. Az akciót jóformán elő sem készítette, az pedig egyenesen eszébe sem jutott, hogy elővigyázatos legyen, és kerülje a feltűnést. A vasútállomásról egy taxival vitette ki magát a kikötőbe, már a taxisnak feltűnt a különös utas, s mint kiderült, jelentette is ezt a hatóságnak. A már idézett *Életútinterjújában* (Révész 2014. 124) így beszélt egyetemi elbocsátásáról, letartóztatásáról, bebörtönzéséről és az azt követő lehetetlen élethelyzetéről:

– A minisztériumból kapott utasítást az utánam jövő dékán, hogy azonnali hatállyal bocsássonak el. Én erre fel voltam készülve természetesen. Tudomásul vettem, és mondtam a dékánnak, hogy egy gazdasági cserével nem lehet az embert elmozdítani a helyéről. Bibó ezt úgy intézte el, hogy beosztották őt a budapesti egyetemi könyvtárba. Én pedig, amikor ez történt, nem tudtam vállalni ezt a dolgot, hiszen egész életemben mindig szellemi dolgokkal foglalkoztam – hát menjek el ásni, kapálni? És erre föl megpróbáltam innen elmenni. Nem sikerült. [...]

– Nyugatra akartam (menni), de nem tudtam kijutni. Egy hajóra szálltam fel, amiről azt hittem, hogy nyugatra megy, de kiderült, hogy délre megy. Erkölcseleg nem tudtam elképzelni ezt az életet. Először is egyike voltam azoknak, akik ezt a demokráciát legőszintebben építették abban az időben. [...] Szóval ez megtörtént. Azután elitéltek öt és fél évre és leültettek három évet. [...]

– Márianosztrán. Sok egyetemi tanár volt ott velem együtt. Nem volt megalázó az ottlét, mert tudtam, hogy semmit nem követtem el. Amikor ez véget ért, akkor persze sehol nem tudtam elhelyezkedni. Nem tudtam Szegedre visszajönni, mert a lakásomat elvették. Elvették a könyvtáramat is. Ez már azóta visszakerült. Elmentem Hódmezővásárhelyre, ott lakott az édesanyám. Megpróbáltam elhelyezkedni. Feleségem elment utcát söpörni, aki egyébként középiskolai tanár, én meg kapálni. Aztán láttam, hogy így nem megy a dolog. Elkezdtem nyelvet tanítani és abból már meg tudtunk élni. Ez így ment egészen 1956-ig. Akkor már más volt a hangulat. Gondoltam, miután bíró voltam, és nekem is volt bírói-ügyvédi vizsgám, hát elmegyek ügyvédnek. Kértem a bejegyzésemet az ügyvédi kamaránál. És akkor valahogy fölfigyelt rám a Csongrád megyei párt titkára, a Németh Károly. Nagyon rendesen viselkedett velem. Meghívott magához. Ő is tudomást szerzett róla, hogy elmentem ügyvédnek. Mondom, csak nem képzeli, hogy visszafogadnak az egyetemre. Azt mondja, de képelem. Írt egy kérvényt, sehol nem reagáltak rá. Akkor felküldte ezt a tanácselnökhöz. Erre egy héten belül visszakaptam az egyetemi helyemet. Nem a tanszékre, hanem az egyetemi könyvtárba osztottak be. Nem siettek a tanszék visszaadásával sem. Utánajártam megint a minisztériumban, és kiderült, hogy csak elfektették az ügyet. Végül visszakaptam a tanszékemet, visszakaptam a tanszékvezetést.

Mint említettem, a Társadalomelméleti Gyűjteményben megtalálható hagyatéki dokumentumokban jól nyomon követhető Szabó életútjának az alakulása, így börtönevei is. Számtalan levél maradt meg ebből az időszakból, amelyekből bepillantást nyerhetünk a Rákosi-rendszer hétköznapijaiba, illetve börtönviszonyaiba. Szabó édesanyja és felesége mindent elkövetett, hogy könnyítsenek helyzetén. Levelezésben álltak ügyésszel, ügyvéddel, egyáltalán mindenkivel, akitől Szabó büntetésének enyhítését, sorsának jobbra fordulását remélhették. Egy jellemző példa, hogy bebörtönzése alatt Szabó József felesége Bibó Istvánhoz azzal a kéréssel fordult, hogy segítsen könyvekkel ellátni Szabót a börtönben. Bibó nem tagadta meg tőle a segítséget. Sőt, mint válaszából kiderül (Révész 2014. 347), rendkívül segítőkész volt:

Nagyságos asszonyom!

Megkaptam mind a két levelét és pedig nagy időközben egymás után, mert valóban úgy volt, hogy a hivatalba írt levél néhány napig elfeküdt, amíg végül ideért. Másnapra pedig, hogy kézhez kaptam felhívott telefonon Jóska

ügyvédje, hogy beszélni akar velem a könyvek ügyében, s addig nem akartam véglegesen válaszolni, amíg vele nem beszéltem. Tegnap azután feljött hozzám, s ugyancsak tegnap estére megkaptam Nagyságos Asszony második levelét is. Sietek tehát mind a kettőre összefoglalóan válaszolni. Először is sietek leszögezni, hogy a legnagyobb készséggel közreműködök mindenben, ami alkalmas arra, hogy Jóska nehéz sorsán könnyítsek és máris kiírtam mindazokat a könyveket, amelyeket levelében felsorolt. Az a mód azonban, amelyet javasol, gyakorlatilag nem keresztülvihető, több okból: először, azért, mert nemcsak én, mint könyvtári tisztségviselő, de senki más magánember sem teheti meg azt, hogy a saját nevére kivett könyveket olyan szervnek, a fogháznak küldi meg, melyet elvesztés esetén nem képes sem felelősségre vonni, sem beperelni; ezenfelül másodszor azért nem, mert nem is olyan valószínű, hogy a fogház elfogadjon egy privát küldeményben olyan könyveket, melyeket megítélni nem tud. Arra lyukadtunk ki tehát az ügyvéddel, hogy az egyetlen gyakorlati mód a hivatalos út: az t. i., hogy a védőügyvéd, aki minden további nélkül levelezhet vele, elküldi neki az itt kapható könyvek jegyzékét, abból Jóska kiválasztja azokat, amelyeket elsőre kérni akar, ezeket a fogház hivatalosan kéri a könyvtártól, amely viszont a könyveket, tekintettel arra, hogy közhatóság kéri őket, simán elküldi. Ha netalántán a fogház nehézségeket támasztana, akkor a védőügyvéd még mindig eljárhat az igazságügyben, mely az engedélyt adta, erre azonban valószínűleg nem fog sor kerülni. Én mindenesetre a könyvjegyzéket ezzel a levéllel egyidejűleg elküldöm az ügyvédnek. Ezen felül ma szóltam az itteni kölcsönzési osztály vezetőjének is. Nagyon sokat gondoltam Jóskára és Magukra a múlt ősz óta, s örülök, hogy legalább Maga már együtt van a kislányával, s hogy Jóskának legalább olvasnia szabad. Az ügyvéddel továbbra is érintkezésbe maradok, s remélem, simán el lehet intézni a könyvügyet.

Budapest, 1951. november 20.

A viszontlátásig kezeit csókolja: Bibó István

Amint arról már szó esett, Bibótól eltérően Szabó József semmiféle szerepet nem vállalt 1956-ban, s talán ezen aktus hiánya is segített abban, hogy neve a hallgatás, elhallgattatás évtizedeiben hovatovább feledésbe merüljön. Szellemisége és személyisége a hetvenes évek szerveződő belső ellenzékének még csak a perifériáján sem érzékelhető. Lokális szegedi jelenléte a jogi kari professzorokkal (tanítványával) tartott kapcsolata révén viszont nagyon is érzékelhető. Velük rendszeresen szakmai konzultációkat és/vagy baráti beszélgetéseket folytatott, számukra szakcikkeket fordított különböző nyelvekről. Bár évtizedeken át levelezett Bibóval, ám szegedi, vásárhelyi elszigeteltsége még Pesttől is távol tartotta. Levelet, üzenetet rendszeresen váltottak, s tudtak egymás sorsának alakulásáról, de személyes találkozásaik ritkák voltak. *Negyven év* című visszaemlékezésében (Szabó 1993. 47–48) így eleveníti fel Bibóval történt utolsó találkozásukat:

Én magam még egyszer találkoztam vele, körülbelül két évvel halála előtt. A Kékestetői Állami Gyógyintézetből utaztam haza Szegedre, egyik asztma-kezelésem után. Este, a Moszkva téri metróállomáson volt találkánk, ahová érkeztem. Sokáig vártam, míg megjelent, nagyon sápadtan, nagyon soványan, mint egy kísértet a sötétben. Sajnálkozva mondta, hogy nem vihet haza, mert a lakását fiának és családjának adta át. Súlyosan beteg apósa, Ravasz László református püspök, sőt felesége is rosszul van. Ezért a környéken kellett valahová mennünk. Valami kocsmaszerű, közeli, dohányfüstös, homályos esteli étkezőhelységbe vitt. Kaptunk egy asztalt, ott beszélgettük ki magunkat először, hosszú idő után. És utoljára. Ideadta Londonban megjelent szép könyvét. [...]

Az utcán búcsúztunk el, miután kijöttünk a hideg, de tisztább levegőjű éjbe. Utoljára még megkérdeztem: mi a véleményed erről a kormányról? Hosszan elgondolkodott, de csak annyit mondott: Merő hazugságokra nem lehet egy nép jövőjét felépíteni.

Ezután már gyorsan futott az idő. Egy idő múlva megdöbbenve értesültem apósa haláláról. Levelemre még válaszolt. Gyorsan ezután olvastam az újságban felesége váratlan halálhírét. Rögtön írtam neki. De erre már csak az ő halálhíre jött, körülbelül két hét múlva. Sírjánál Illyés Gyula mondott beszédet. Hozzá külsőleg is nagyon hasonló fia többször felkeresett. Levelezésünket teljes egészében átadtam neki. Őt illeti.

Bibó és Szabó barátsága halálukig kitartott, amelynek sok bizonyítékát találhatjuk meg a hagyatékában megmaradt levelekben, visszaemlékezésekben és hivatalos iratokban. Barátságuk mélységére és természetére vonatkozóan levonhatjuk azt a következtetést, hogy mindent kibírt. Amikor kellett és lehetett, mindig segítettek egymást. Ha másként nem, hát bátorító szóval, jókor megfogalmazott levéllel, vagy éppen egy új olvasmány ajánlásával. Igaz ugyan, hogy életük néhány kitüntetett szakaszától eltekintve (Collegium Hungaricum, illetve a szegedi katedrán eltöltött időszak a negyvenes évek végén) jórészt csak távolról figyelték egymás ténykedését. Ám a találkozások sűrűségétől és a levélváltások intenzitásától függetlenül elvitathatatlan, hogy mindvégig tisztelettel tekintettek egymásra, és szolidárisak voltak a másikkal, sőt egyenesen érdeklődő kíváncsisággal figyelték a másik tevékenységét. Bibó és Szabó közös életéről írott tanulmányában minden bizonnyal igaza van Révész Bélának abban, ahogyan értékeli kettejük kapcsolatát, illetve teljesítményük kifutását (Révész 2014. 173).

Hogy Bibó István munkássága elhalványította volna Szabó Józsefét, nem életművük kvalitásainak különbségeire, sokkal inkább életpályájuk eltérő történelmi meghatározottságára illetve megítélésére érthető. Műveik egymásra vonatkoztatása annyiban lehetséges, amennyire gondolatviláguk konzisztenciája megengedi ezt az egybevetést – egyébként csak önmagukra, bel-

ső fejlődésére reflektálnak. Bibó alakját nehéz nem 1956-os katarzisa felől szemlélni, míg Szabónak a csendesebb egzisztálás jutott. Azzal kapcsolatban csak találgathatunk, hogy Szabó József műve vajon markánsabb, súlyosabb, megkerülhetetlenebb lett volna Bibó 1956 utáni morális felértékelődése nélkül. Egy dolog azonban bizonyos, végső soron mind a két gondolkodóra a kor hatalmi visszasságainak terhe nehezült, egyszerre gátolva szabad mozgásukat és akadályozva alkotó fantáziájuk szárnyalását. Sokat megélt halk barátságuk végül árnyéktalan maradt. Ha valami eközben mégis árnyékot vetett, akkor az a kommunista korszak volt, amely minden szereplőjét árnyékba borította.

* * *

A rendszerváltás sodrása újra megmozgatta Szabót, néhány évre ismét aktivizálódott, tanulmányai, könyvei jelentek meg, ám mindez már csak az életét lezáró aktus. Érdemi befolyása az eseményekre, illetve a szellemi mozgásokra nem volt, politikai mozgalmakhoz tevőlegesen nem csatlakozott. Bár a kommunista hatalomgyakorlók megbüntetését és az üldözöttek kárpótlását követelte írásaiiban, nem vált a szó politikai értelmében szélsőségesse, nem lett üldözöttből üldöző. Személyes megnyilvánulásaiban és kései publikációiban mindvégig a jog uralmát helyezte középpontba. S bár az elmúlt éveket nem forgathatta vissza, egyetemi rehabilitációja mélységes elégedettséggel töltötte el.⁷

Több évtizedes mellőzöttségének azonban volt egy kedvező mellékhatása. *A Ki a káoszból, vissza Európába* című kötetében megjelent kései műveit olvasva jól érzékelhető, hogy kényszerpályája, elszigeteltsége következtében jogból-cseletének nyelvezete és szellemisége teljességgel érintetlen maradt a marxista ideológia, illetve frazeológia hatásától. A kötetben közölt életrajzi fogantatású írásai és jogelméleti fejtegetései egyaránt nélkülözik a marxista ideológiai terminológiát, s inkább a modern angol, német és francia jogfilozófiai irodalom gondolati hatása és nyelvezete érzékelhető bennük.

A kötet legterjedelmesebb írása a *Negyven év* címmel, *Egy professzor útja az önkényuralom alatt* alcímmel jelent meg (Szabó 1993). Amint azt a cím és alcím is jelzi, visszaemlékezésről, afféle emlékiratról van szó, amelyben sorra veszi életének fontosabb stációit, önmaga és az ország sorsának alakulását, s reflektál azokra. Az írás 1988-as keltezéssel született, s ebben a kötetben jelenik meg első alkalommal. Kétes műfaj a visszaemlékezés, mert torz tükör az emlékezet, ám szerzője lelkületébe mégis engedi a bepillantást. Alkalmas a számvetésre, de a lehetőségét adja annak is, hogy személyes jellegénél fogva elleplezzen és átírjon eseményeket, mentséget szolgáltatson szerzőjének, felülírja az emlékezetet, újraértelmezze a történéseket. Szabó igyekszik elkerülni a csapdákat, ám

⁷ Rehabilitálásának dokumentumait ugyancsak közli a „*Most megint Európában vagyunk*” című kötet (Révész 2014. 517–531).

szubjektív nézőpontja elvitathatatlan. Életének különböző hagyatéki dokumentaiban már többször kitért azon eseményekre, amelyekről itt is értekezik, ám ez az írás – eltérően a korábbi önéletrajzaitól, baráti leveleitől – már nem alkalmi jellegű, mert egyértelműen a visszaemlékezés szándékával született. Egy-szerre számvetés, számonkérés, önértelmezés és rendszerkritika. Ugyanakkor mégis kiváló forrása a kornak, eseményeknek és személyes viszonyoknak. Igaz, mindez a Szabó emlékezetében megmaradt és általa értelmezett módon. Szabó visszaemlékezése ugyan töredékes és csapongó, ám írásának mégis megvan a maga izgalma. Főként azokon az oldalakon, amelyeken Bibó Istvánhoz fűződő kapcsolatát, illetve a szellemi munkához való viszonyát taglalja. A rendszerváltás hajnalán el kell számolnia önmagával és élete kényszerpályáival. Így azzal is, hogy élete második negyven évében miért csökkentek szellemi ambíciói, s miért nem születtek újabb művei. Bár van némi önigazoló jellege írása vonatkozó részeinek, alapvetően mégis igyekszik tárgyilagos maradni. Megbántottságát ugyan nem leplezi, de személyes bosszúvágy sem jellemzi. Fájdalmasan és rezignáltan emlékszik vissza *Negyven év* című írásában (Szabó 1993. 35, 46) arra a körülményre, hogy nem folytathatott tudományos munkát és hogy mennyire nehéz volt a megélhetése.

Ez az utolsó negyven év, életem második fele, ellentétben az első fél lázas tevékenységével, kínos kényszerpályára szorítva telt el. Publikálási tevékenységem – amikor a posta egyáltalán átengedte – csak külföldön, általában angol és német nyelven volt lehetséges. [...]

Tisztában vagyok azzal, hogy mindazok, akik a negyven év kivetettjei voltunk, tudományos feladatainknak nem tehattünk úgy eleget, mint ahogyan egy jogállamban tehattünk volna. Hiába jártuk be 10–15 éven át a világ egyetemait és írtuk tanulmányok tömegét, ha utána 40 éven át hallgatásra voltunk kárhoztatva, még az íróasztal számára is nehéz volt dolgoznunk, mert vagy börtönben voltunk vagy otthon, kenyerünket és családjunkat csak nagyon kezdetleges, sokszor megalázó körülmények között [...] kereshettük meg.

A *Ki a káoszból, vissza Európába* címen poszthumusz megjelent, ám még általa összeállított kötetének a címe és tartalma jól kifejezte Szabó szellemiségének lényegét és a társadalmi változásokról alkotott véleményét. A kötetben megjelent *Történelmünk útjai* című írása szerint a ránk erőltetett szovjet alkotmány és berendezkedési forma az állandósult káoszt jelenti, a jog uralma helyett a törtető közép-szer hatalmát, a Szabó által preferált angol minta szerinti parlamentarizmus helyett pártállami önkényt. Ennek felismerése mély csalódás volt számára, hisz 1948-ban még azon gondolat jegyében kezdi el szegedi dékánágát, hogy a jog és az ész uralmának időszaka jön el, ám saját életének fordulatai által kellett megélnie, hogy ez a legkevésbé sincs így. Nézete szerint új alkotmányra van szükség, nem elegendő az 1949-es szovjet alkotmány toldozgatása és átírása,

mert ez az alkotmány alapján még a jogfosztottság alkotmánya. Márpedig ha nem a jog és az ész uralkodik egy társadalomban, mint írja, az maga a káosz. Ebből az állandósult káoszból pedig csakis a jog uralmának helyreállítása, a jól szabályozott parlamenti demokrácia, a bennünk rejlő európai kultúra szunnyadó erőinek a feltámasztása jelentheti a kiutat, vagyis a káoszból csakis a „vissza Európába” program jelentheti a megoldást, amely azonban nem lesz rövid út. A feladat maga ugyanakkor adott:

Közel fél évszázadon át hol ész nélkül, hol nagyon is tudatos és szívós ravaszsággal szétdőlt, s ma a tetszhalottság állapotában lévő európai kultúránk gyors helyreállítása, ma már látnunk kell, nem végezhető el rohammunkában. De ennek előfeltétele a rendszerváltás haladéktalan megkezdése (Szabó, 1993. 191).

A káosztól a joguralomig című írása, amely először 1974-ben, Berlinben jelent meg (Szabó 1974), talán az egyik legjobb kései elméleti írása, ami a *Ki a káoszból, vissza Európába* című kötet egyik legjobb írása is egyben. Szabó káoszelméleti fejtegetései alapos szakirodalmi felkészültségről árulkodnak. A káosz, mint írja, nem új jelenség a történelemben. Ám a káosz mindig új kezdet is egyben, belőle következik, következhet egy új rend. De mi lehet az oka a káosz örökös ciklikus megjelenésének? Mint azt említett művében írja (Szabó, 1993. 101), csakis az ember maga.

Az okok száma végtelen. Gyakran nem is láthatóak és nagyon is önkényes lenne, ha egyeseket közülük előtérbe helyeznénk. Mivel mostanáig minden – arisztokratikus vagy demokratikus – kormányzati rendszer egyformán szakadékbba vagy tragédiához vezetett, felmerül az a gondolat, hogy az ok esetleg nem is a rendszerben van, hanem magában az emberben, akinek földi történelme nem mutatott nagy vitalitást, és akinek agóniája már kezdete óta folyamatban van.

S ha már örökösen újra megjelenik a káosz, miért, mitől szűnik, szűnhet meg? A béke, mint a háború hiánya, szerinte önmagában nem olyan abszolút érték, mint az Igaz, a Jó és a Szép. Így az emberi élet önmagában nem lehet végső cél, csak amennyiben van miért élni. Az érteleadás feladata és képessége megadatott az embernek, ám a káoszból kijutás kockázata ma (atomkor) sokkal nagyobb, mint valaha. A probléma és a feladat valójában az, hogy emberi minőségünkben tudjunk megmaradni és a káoszból kijutni úgy, hogy közben megtartjuk egyéniségünket, kultúránkat és emberi arculatunkat. Végső soron itt nem mást mond Szabó, mint hogy semmiféle garancia nincs arra nézvést, hogy a káoszból születő új rend jobb lesz a káoszt megelőző rendnél. Ennek reális eshetősége egyáltalán nem zárható ki. Márpedig a káoszt megszüntetni,

új rendet teremteni alapvető emberi ösztön. S mint ahogyan a rend, a káosz sem tart örökké, még a legjobban szervezett hatalmak és kultúrák is lehanyatlanak egy idő után. S ezen a ponton nem hagyhatjuk szó nélkül Szabó kiábrándultságát, saját korával szembeni értetlenségét és elégedetlenségét. Így vágyvezérelt végkövetkeztetése (Szabó 1993. 123) némiképp erőtlenre sikeredett, s talán bővebb kifejtést igényelt volna. Még akkor is, ha a mély erkölcsi alapokon nyugvó jog uralmát, mint vágyott és a káoszból kivezető lehetséges opciót, alapvetően elfogadjuk.

A követés és kényszer tényei nem nyújtanak semmiféle vezetést arra, hogyan szabadulhatunk ki a káosz bonyodalmaiból, amely pedig újra és újra vissza akar lökni bennünket a történelemelőtti sötét korok szakadékába. Ehhez még egy lépést kell tennünk: a közösségtől az egyénhez. A „Sein”-ből a „Sollen”-be, a lét világából az érték világába: a hatalomtól az erkölcs birodalma felé. [...] Ennek a harmóniának a finom szálai gyakran összekavarodtak a történelem válságaiban, de túlélve ezeket a válságokat, új életet kezdtek, és azt akarjuk hinni, hogy ezekben a küzdelmekben egyre erősebb és erősebbé válva, egyszer majd határt fognak parancsolni a rombolás és vandalizmus periodikusan visszatérő hullámainak. [...] Mindenesetre ez fogja elhozni nekünk, el nem múló ajándékként – a Káosz örök fenyegetésével szemben – a jog uralmát is, azt a rendező elvet, amely érvényességét az emberi lelkiismeret mélyében rejlő belső erkölcsi ideától nyerte.

Alkotmányunk szelleme című tanulmányában (Szabó 1993. 151–182), amely a *Ki a káoszból, vissza Európába* című kötet másik legterjedelmesebb és legalaposabb írása, Szabó a magyar nép és kultúra európai beágyazottságáról, alkotmányos elköteleződéséről és berendezkedéséről értekezik. Mint írja, az ezer éves magyar nép Európában született meg, kultúránk nem Levédiából, Távol- vagy Közel-Keletről származik, mi Európa része vagyunk, nem kell tehát kopogtatnunk belépésért Európa kapuján, mert nem kérdéses, hogy hová tartozunk. 1848-ban feudális alkotmányunkat átalakítottuk, és az angol parlamentáris berendezkedést választottuk mintaként. Véleménye szerint ezt elősegítette az is, hogy szabadságjogainkat az angol Magna Chartához hasonlóan biztosítottuk az Aranybullában. A közjogok védelme Magyarországon, Angliához hasonlóan, a rendes bíróságok útján történt, majd a hatalmi ágak elválasztásán alapuló parlamentáris rendszer kialakítására törekedtünk. Szabó József kritikával illette mind a német, mind a francia közjogi parlamenti berendezkedést, és az angol parlamentáris berendezkedést támogatta. A kommunista időszakban azonban a szovjet irányzat követői lettünk, fel sem merülhetett, hogy a német, francia vagy angol modell lenne számunkra a legmegfelelőbb. Noha 1948 előtt volt némi reménye Szabónak az angol minta bevezetése tekintetében, ebben hamar csalatkozni kellett. Ám a parlamentarizmus intézményében nem csalatkozott, mint az

kiderül a kötet *A parlamenti kormányzás lényege* című tanulmányából (Szabó 1993. 141–150). Mindvégig fenntartotta nézetét, hogy a legfontosabb kérdéseknek a parlamentben kell eldőlniük, nem pedig a pártállami, illetve parlamenten kívüli intézményekben. A parlament felett már csak a nép állhat, midőn választás révén kifejezi akaratát, s válik ezáltal a parlament és a kormány legfőbb ellenőrévé.

Fölvethető a kérdés: nem veszélyes-e a törvényhozás szervét tehát a parlamentet, minden felső ellenőrzés nélkül hagyni? A válasz egyszerű: nincs ellenőrzés nélkül. A legfőbb ellenőr, a választópolgárság, a szabad választáson maga ellenőrzi. Ezenkívül, ha a parlament maga nem is, tagjai azonban, [...] a bíróságok által felelősségre vonhatóak.

Ha viszont fölös óvatosságból, [...] adminisztratív vagy bírói ellenőrzés alá [...] rendelnék, ezzel alkotmányos tevékenységének szabad végzésében elfogadhatatlan módon akadályoznák, éppen ma, [...] amikor minden romokban áll, így tevékenységére nagyon is gyors szükség lenne (Szabó 1993. 141).

Különös és sarkalatos pont Szabó gondolkodásában, hogy – mint ugyancsak írja *Történelmünk útjai* című tanulmányában – az Alkotmánybíróság létrehozásától, mint az angol és magyar gyakorlattól idegen megoldástól, határozottan elzárkózott.

A parlamentarizmus lényege ugyanis éppen az, hogy a szabadságát ismét visszanyerő nép úgy ellenőrizhesse kormányát, hogy ha bizalmatlansági indítvány vagy a választási idő lejártá folytán annak le kell mondania, a választáson maga dönthessen arról, kire akarja bízni az állam vezetését. Ha viszont a választott parlament fölé egy kis csoportot, egy bíróságot erőltetünk, nem sok jelentősége marad a választásoknak. A kommunista törvényhozás esetében sem volt. Most azonban éppen ettől az örökségtől akarunk megszabadulni (Szabó 1993. 194).

A demokratikus szemléletmód, a szabadság eszméjét tükröző szellemiség és határozott európai elkötelezettség a hallgatás évtizedeiben és posztumusz kötetében is jellemezték Szabót. Bár elszigeteltségben élt, és megélhetési nehézségekkel küzdött, de mindvégig aktív szellemi életet élt, követte a hazai és nemzetközi eseményeket, olvasta a nemzetközi szakirodalmat, és fordította azt, könyvismertetéseket jelentetett meg, nyelveket oktatott, és folyamatosan tartotta a kapcsolatot kollégáival és egykori tanítványaival. Évtizedeken át volt kénytelen abban a tudatban élni, hogy a szakmai és egzisztenciális előrelépés politikai okok miatt nem lehetséges a számára, hogy megfigyelés alatt áll, nem lehet jelen a közéletben, nem léphet egyetemi katedrára és írásai nem jelenhetnek meg Magyarországon. S hogy miért is nem teljesedett ki életműve, szellemi

teljesítménye, annak indokaként éppen ezen lehetetlen élethelyzetét hozza fel. Késérő csalódottságára utalva így fogalmazott rezignáltnan Bibó Istvánnak egy 1974. május 13-i keltezésű levelében:

Tulajdonképpen nincs értelme a tudományos munkát még ilyen szerény formában is erőltetni az én viszonyaim között. Feleségem mini-nyugdíjból él és a magaméból megélni nem lehet, így állandóan próbálkoznom kell fordítások szerzésével, főleg angolra és németre, valamint ezekből és franciából. Ezen kívül most már fáraszt és a fáradt gondolkodás nem szülhet okos gondolatokat.

Egyébként magam is sok gondolattal vitatkozom, mielőtt egyáltalán leírom. Sok intézményben, gondolatban csalódtam ebben az ádáz korban, amelyben élnem kellett. Leírni azonban nem a negatívumokat kellene, hanem pozitív kiutat ebből a fokozatosan és egyre inkább elembertelenedő világból és ez nem könnyű.

Szabó a szó klasszikus értelmében nem volt – eltávolítása és mellőzöttsége miatt nem is lehetett – igazi mester, nem volt, nem lehetett generációkat felnevelő professzor, mégis tisztelettel tekintettek rá tanítványai, és tisztelettel tekinthet rá maga az utókor is.⁸ Tudása, klasszikus műveltsége, nyitott szemlélete, nyelvismerete, illetve európai szellemisége, emberi tartása és kérlelhetetlen antikomunizmusa okot adnak erre. Ugyanakkor azt is látni kell, hogy az elismertség hiánya, megélhetési nehézségei és az évtizedeken át tartó hányattatásaiból fakadó sértettsége fokozatosan kikezdték szellemi ambícióit. Fiatalkori művei még nagyon ígéretes jogfilozófusi, jogelméleti karriert sejtetnek, életműve azonban nem teljesedhetett ki. Így csak sajnálattal regisztrálhatjuk, hogy az adott körülmények között nem volt, nem lehetett számottevő szellemi hatása, pusztán csak a saját lokális közegében, tanítványi körében örvendhetett elismertségnek. Megszenvedett életéért, torzóban maradt életművéért nem kárpótolhatták. Ha csak nem elégtétel az, hogy a szegedi egyetem 1990-ben másodszor is rehabilitálta, és *professor emeritus* címmel tüntette ki. Noha élete alkonyán valóban újra aktivizálódott és írt, ezen művei, valljuk meg, már nélkülözik az igazi szellemi mélységet és eredetiséget. Ha valaki sokáig nem vagy alig publikálhat, akkor amint erre újra lehetősége van, természetes, hogy élni kíván vele. Ám

⁸ Ruszoly József *Egy élet a jog és az ész szolgálatában* című írásában így emlékszik a professzorra: „Mi, akik néhányan utolsó éveiben néha meglátogattuk, máskor csak telefonon beszéltünk vele, egy kicsit élő egyetemtörténetnek is tarthattuk. hiszen a hajdan volt karról, professzorairól és tanártársairól mindig szívesen emlékezett. Különösen annak örült, ha fiatalabb kollégák felkeresték, s Moór Gyuláról, Horváth Barnáról vagy éppen Bibó Istvánról faggatták. Tudta, hogy amit elmond, azzal ifjúságának egy-egy darabját is átmentheti az utókorra. Jó volt vele beszélgetni” (Szabó 1993. 204).

megjelent kései munkái már jobbára esetlegesek, fésületlenek és teoretikus értelemben nem túl alaposak. Arra azonban alkalmasak, hogy általuk szerzőjük megmutassa gondolkodásmódját és szellemi alapállását, s felvillantsa óriási szakirodalom-ismeretét. A tárgyalt kötetben megjelenő tanulmányokban tökéletesen kitapintható, hogyan volt évtizedeken át konfliktusban, sőt kibékíthetetlen ellentétben egymással európai identitása, szellemisége, illetve hányattatásaiban megnyilvánuló tipikus közép-európai sorsa. Soraiból kiolvasható egy a világ problémáival dacoló és sértett öreg tudós lelkesedése a rendszerváltásért és aggodalma az európai (magyar) emberért.

Irodalom

- Horváth Barna 1993. *Forradalom és alkotmány. Önéletrajz 1944–45-től*. Budapest, ELTE Szociológiai és Szociálpolitikai Intézet.
- Révész Béla (szerk.) 2014. „*Most megint Európában vagyunk.*” Szabó József emlékkönyv. Szeged, Pólay Elemér Alapítvány.
- Szabó József 1937. *I. A szuverénitás. (Nemzetközi jogi tanulmány). II. Szuverénitáseleméletek*. Szeged, Ferenc-József Tudományegyetem. (*Acta Litterarum ac Scientiarum Reg. Universitatis Francisco-Iosephinae: Sectio Juridico-Politica*, XI/1–2)
- Szabó József 1974. *From Chaos in the Rule of Law*. In *Dimensionen des Rechts*. Berlin, Ducker–Humbolt. 321–340.
- Szabó József 1993. *Ki a káoszból, vissza Európába*. Budapest, Kráter Kiadó.

Névmutató

- Ach, Narziß 266, 267
Adelung, Johann Christoph 104, 113
Ady Endre 83, 95
Ágoston, Szent 179, 239, 297
Albrecht, Michael 173, 188
Alexander Bernát 23, 191, 202, 214, 247, 255–285, 292
Allinson, Jamie C. 74, 80
Almási Balogh Pál 12, 20, 23, 24, 44, 169–171, 180–182, 186
Almási Balogh Sámuel 169–171, 180, 181, 186
Almási Miklós 357, 358, 360, 375
Amerling, Karel Slavomil 56
Ammóniosz 241
Anaxagorasz 132
Anderson, Perry 69, 70, 372
Anievas, Alexander 68, 74, 80
Apáczai Csere János 45, 157
Apáthy István 219
Aprisko, Pjotr Petrovics 56, 57, 61
Aranka György 153
Arany János 138
Archimedes (Arhimédész) 233
Arisztotelész 14, 104, 121, 124, 125, 129, 131, 132, 145, 179, 241, 246, 248, 256, 260
Áron László 257, 281
Asztalos Miklós 117, 118, 134
August, Karl 48
Avenarius, Richard 211, 257

Baader, Franz 56, 58
Babits Mihály 138

Bach, Thomas 58, 61, 64
Bacon, Francis 118, 119, 178
Badiou, Alain 76, 80
Bahtyin, Mihail 46
Baius, Michael 306
Bakos Gergely 340
Bakoš, Mikuláš 344
Bakoš, Vladimír 343, 344, 346, 352
Bakunin, Mihail Alekszandrovics 58
Balázs Béla 382
Balázs Mihály 154, 167
Balibar, Étienne 68, 76, 77, 80
Balog Iván 100, 101
Balogh Piroska 51, 61, 63, 181, 182, 188, 189
Bánfi Zsuzsanna 153
Barach-Rapaport, Carl Sigmund 263
Barlay Ö. Szabolcs 288, 301, 302
Báróczi Sándor 161
Bartók György 198
Báthory Zsigmond 109–111
Báthory Zsigmond 105, 106
Batsányi János 139
Baumann, Julius 266, 267
Baumgarten, Alexander Gottlieb 179, 180, 264
Baumgartner, Wilhelm 264, 265, 268, 269, 272, 278, 281
Bayer János 116–123, 134
Bayer József 373, 375
Bebesi György 57, 62
Beck András 353
Beck, Christian Daniel 157, 189
Békés Vera 219, 238, 350, 352

- Bellarmin (Roberto Bellarmino) 306
 Bence György 368, 370
 Benkő Samu 158, 163, 167
 Beöthy Zsolt 140
 Bergmann, Hugo 257, 258, 281, 282
 Bergson, Henri 220, 227, 239, 293, 299, 345
 Berkeley, George 192
 Berlin, Isaiah 86
 Berzsényi Dániel 45, 95, 174, 188
 Bessenyei György 22, 137–150
 Bethlen István 88, 243, 244
 Bethlen Miklós 104
 Biagioni, Mario 104, 106, 113
 Bibarczfálvi O. László 156
 Bibó István 9, 23, 66–68, 71–74, 83–86, 92, 94, 96–102, 239, 377–387, 391
 Bicsák Zsanett Ágnes 161, 167
 Bidet, Jacques 72, 76, 80
 Biederlack, Joseph 330, 337
 Binder, Thomas 268, 281
 Biró Annamária 167
 Biró Ferenc 141, 143–145, 149, 157
 Blaga, Lucian 61
 Blair, Hugh 14, 24
 Bloch, Ernst 79, 80
 Blondel, Maurice 293, 294, 299
 Blumenbach, Friedrich 52
 Blumenberg, Hans 145, 149
 Bochenski, Innocent Marie-Joseph 358, 375
 Bodó Sámuel 49, 50
 Boenke, Michaela 107, 113
 Boëthius, Anicius Manlius Severinus 272
 Bogdanov Edit 217, 220, 233, 238
 Bohr, Niels 345
 Bois-Reymond, Emil du 261
 Bolzano, Bernard 30, 40, 249, 257, 263, 274–277, 279, 281, 282, 284, 285
 Borbándi Gyula 85, 86, 101
 Born, Friedrich Gottlob 16
 Bornemisza Pálné 161
 Bouterwek, Friedrich 179, 181
 Bowman, Curtis 48, 62
 Boyle, Robert 123
 Böhm Károly 10, 45, 138, 247, 250, 251, 292
 Bömelburh, Hans-Jürgen 55, 62
 Brain, Robert M. 60, 62
 Brandenstein Béla 250, 251
 Brentano, Emilie 271
 Brentano, Franz 192, 241, 256–261, 263–266, 268–273, 278–282, 284, 285
 Brentano, Ludwig Joseph 265, 266
 Briedl Fidél 184
 Bruff, Ian 75, 80, 81
 Bruno, Giordano 105
 Buczy Emil 162
 Burkard, Franz-Peter 265, 272, 281
 Burke, Edmund 180, 181, 188
 Buruma, Ian 59, 62
 Büchner Lajos (Ludwig) 203–205, 214
 Cabeo, Niccolò (Nicolaus Cabeus), 124
 Cajetan (Tommaso de Vio) 329
 Campanella, Tommaso 107, 114
 Caneva, Kenneth L. 60
 Canovan, Margaret 86, 87, 101
 Carnap, Rudolf 213, 342, 344
 Carr, David 283
 Carr, Edward H. 97, 98, 101
 Carus, Carl Gustav 50
 Cassirer, Ernst 246
 Cathrein Győző (Victor) 313, 337
 Causse, Ioannes Isaacus Ludovicus 158
 Chisholm, Roderick M. 366
 Cicero, Marcus Tullius 141, 174
 Cieszkowski, August 56
 Cioran, Emil 61
 Clericuzio, Antonio 123, 125, 129, 130, 132, 135
 Cohen, Robert S. 60, 62
 Collier, Stephen 76, 81
 Comenius, Jan Amos 29
 Concha Győző 247
 Conrad, Theodor 277
 Copleston, Frederick 58, 62
 Coreth, Emerich 286, 301
 Cornelius, Hans 265
 Cornis-Pope, Marcel 39, 46
 Couturat, Louis 246
 Cronin, Timothy J. 108, 114
 Crousaz, Jean-Pierre de 179
 Curley, Edwin 108, 114
 Czabán (Zabán) Izsák (Isaacus Zabanius) 22, 116–136

- Czabán János (Sachs von Harteneck) 120
 Czente István 42
 Czuczor Gergely 185
- Csaplovics János 42
 Csató Pál 41
 Cserháti József 309, 326, 337
 Csillagné Gál Judit 265, 285
 Csokonai Vitéz Mihály 95
- Dániel Istvánné 161
 Darai Lajos Mihály 373, 375
 Darwin, Charles 345
 Daubert, Johannes 274, 285
 David-Fox, Mihael 76, 81
 Dávidházi Péter 139, 149
 Davidov, Ivan Ivanovics 56
 de Sanctis, Sante 248
 Dembowski, Edward 56
 Demeter Tamás 275, 276, 279, 282
 Dénes Iván Zoltán 96, 101, 102
 Denzinger, Heinrich 286, 296, 298, 301, 337
 Descartes, René 107, 108, 113–115, 146, 198, 282, 349
 Dezső, Dionys 259, 260
 Dianovszky Sámuel 49
 Diderot, Denis 179
 Dilthey, Wilhelm 220, 373
 Domin József 50, 51, 62
 Donáth Péter 264, 282
 Döbrentei Károly 157, 162, 167
 Drtina, František 27
 Dudek János 23, 286–302
 Duijker, Hubertus Carl Johannes 264, 282
 Durdik, Josef 27
 Durkheim, Émile 366
- Ebenau, Matthias 75, 81
 Eckhardt Sándor 140–141, 149
 Eco, Umberto 371, 375
 Egyed Péter 22, 151–168
 Ehrenfels, Christian von 212
 Einstein, Albert 217, 218, 227–229, 231, 232, 236, 238, 239, 345
 Eisenstadt, Shmuel N. 71, 81
 Eisler, Rudolf 257, 275, 282
 Elagin, Alekszej Andrejevics 58
- Elden, Stuart 76, 81
 Éles Csaba 374, 375
 Előd István 289, 301
 Emily, Michael 129, 130, 132, 135
 Endreffy Zoltán 63, 368, 369, 375
 Enyedí György 104, 115
 Enyvvári Jenő 23, 256–285
 Epikurosz 124, 125, 129
 Erdei Ferenc 83, 84, 96
 Erdélyi Ilona 188
 Erdélyi János 12, 23, 42–45, 116, 120–122, 126, 127, 131, 135, 159, 183, 184, 188, 189
 Ernst, Germana 107, 114
 Estes, Yolanda 48, 62
 Eszterházy Mária 253
 Eucken, Rudolf 210
- Fábián Árpád 309, 326, 337
 Federici, Silvia 68, 81
 Fehér István 371, 375
 Fehér M. István 62, 279, 282
 Fehéri György 375
 Fejér György 52
 Fekete Gézáné 169, 170, 188
 Feys, Robert 248
 Fichte, Immanuel Hermann 175
 Fichte, Johann Gottlieb 16, 22, 23, 47, 48, 53, 54, 56–58, 62, 153, 157, 159, 160, 166, 175, 188
 Finácz Ernő 244, 250
 Fischer, Michael 260
 Fogarasi Béla 358, 360, 375
 Főrizs Gergely 22, 169–188
 Fortin, Ernest L. 326, 338
 Fouillée, Alfred 211
 Fran, Philip 343
 Francken, Christian 22, 103–115
 Frankfurt, Harry 108, 114
 Freitag, Johann 130, 133, 135
 Frenyó Zoltán 255, 302, 303, 338
 Freud, Sigmund 259, 283, 373
 Frivaldszky János 303, 308, 323, 335, 338
 Froelich, Gregory 308, 338
 Fundárek Ferenc 35
- Gábor Éva 261, 264, 265, 271, 282, 284
 Gaján Éva 371, 375

- Gálffy János 112
 Galics, Alekszandr Ivanovics 56
 Galilei, Galileo 233, 234
 Gángó Gábor 244–246, 255
 Gassendi, Pierre 124, 125, 127
 Gatterer, Johann Christoph 157
 Gazda István 51, 62, 136
 Gehlen, Arnold 65
 Gehrcke, Ernst 236
 Gellner, Ernst 86, 89, 101
 Geréby György 312, 338
 Gerendi János 106, 114
 Gergely (pápa), VII. 95
 Gergely András 96, 101
 Gergely Jenő 288, 301
 Gerhardt, Volker 266, 282
 Gerstenberger, Heide 70, 72, 81
 Gisler, Anton 287, 301
 Goják János 326, 331, 332, 339
 Gołuchowski, Joseph (Józef) 53, 62
 Gömbös Gyula 84, 93
 Göncz Árpád 381
 Görres, Joseph von 57
 Gramsci, Antonio 368–370, 372, 374–376
 Gredt, Iosephus (Joseph) 313, 338
 Greguss Mihály 41, 56, 184
 Griepenkerl, Friedrich Conrad 181
 Griesbach, Johann Jakob 157
 Grósz János 185
 Guba Ágoston 22, 116–136
 Guericke, Otto von 125, 126
 Guha, Ranajit 37, 46
 Guluga, Arszenyij 59, 62
 Gulyás Pál 273, 282
 Gurka Dezső 22, 47–64, 154, 167

 Gyenge Zoltán 160, 167
 Gyöngyössi Pál 57
 Györfi Dénes 152, 167
 Gyulai Pál 140
 Gyulay Lajos 162

 H. Orlóci Edit 371, 375
 Habermas, Jürgen 66, 67, 69, 72, 73, 81, 370
 Haeckel, Ernst 219, 294
 Hajnóczi Gábor, 371, 375
 Hajós József 48, 62, 152, 157, 158, 164, 167
 Halasy-Nagy József 243, 244, 255, 256, 258, 282
 Halász Gábor 144, 150
 Hanák Tibor 251, 255, 273, 275, 283, 292, 301, 355, 356, 361, 367, 375
 Harmes, Adam 77, 81
 Harmignie, Pierre 330, 338
 Harnack, Adolf von 296
 Hartmann, Eduard von 261, 281
 Hartmann, Nicolai 376
 Hayek, Friedrich August von 77
 Hečko, Pavel 56
 Hegel, Georg Wilhelm Friedrich 25, 38, 40, 43, 56, 58, 59, 71, 76, 81, 172, 173, 176, 177, 182–188, 239, 251, 358, 366, 373
 Heidegger, Martin 220, 300, 358, 360, 375
 Heisenberg, Werner 345
 Hell Judit 47, 62, 260, 273, 275, 283
 Heller Ágnes 368
 Helmholtz, Hermann von 219
 Helvetius, Claude-Adrien 159
 Henszlmann Imre 184
 Herbart, Johann Friedrich 25, 36, 161, 167, 247, 260, 262
 Herder, Johann Gottfried 38, 53, 168, 178, 179
 Herlitz, Georg 257, 283
 Hertling, Georg von 265
 Hetényi János 171–174, 176, 182, 183, 188, 253
 Heydenreich, Karl Heinrich 179
 Hillebrand, Franz 269, 270
 Hobbes, Thomas 70, 203, 204
 Hobson, John 74, 81
 Hocedez, Edgar 286, 301
 Hodgson, Geoff 77, 81
 Hodža, Michal Miloslav 56
 Hodža, Milan 89
 Hoene-Wroński, Józef Maria 56
 Hoffmann, Emanuel 262
 Holbach, Dietrich von 203
 Holovicz Attila 22, 191–215
 Home, Henry (Lord Kames) 179
 Honnefelder, Ludger 108, 114
 Horányi Elek 122
 Horel, Catherine 80, 81

- Horkay Hörcher Ferenc → Hörcher Ferenc
 Horthy Miklós 243, 244
 Horváth András 118
 Horváth Barna 379, 380, 391, 392
 Horváth Cyrill 52, 171, 174–177, 183, 184, 188, 261, 281
 Horváth János 140, 150
 Horváth Keresztély János 16
 Horváth Pál 23, 286–302, 370, 375
 Horváth Sándor 23, 303, 304, 306–340
 Höfler, Alois 258, 283
 Hörcher Ferenc 24, 181, 188
 Hörk József 118–120, 135
 Hroboň, Samo Bohdan 56
 Hrušovský, Igor 23, 341–353
 Huizinga, Johan 371, 375
 Humboldt, Alexander von 50
 Hume, David 19, 205
 Hurban, Jozef Miloslav 56
 Hus, Jan 29
 Husserl, Edmund 212, 220, 257, 267, 272–279, 283, 285
 Husserl, Wolfgang 272
 Huszár Tibor 101
 Hutcheson, Francis 179, 180
 Hünemann, Peter 286, 296, 298, 301, 337
 Ilgen, Karl David 157
 Illyés Gyula 385
 Imre János 52, 62
 Ionescu, Ghița 86, 89, 101
 Jacobi, Friedrich Heinrich 19
 Jacobsen, Anja Skaar 60
 Jaensch, Erich 272, 280
 Jaesch, Erich 267
 Jäger, Wolfgang 120
 Jakab Elek 106, 114
 James, William 195, 200, 201, 214
 János, (választott magyar király és erdélyi fejedelem) II. 111
 János, (pápa) XXIII. 308
 Jánosi Béla 51
 Jászi Oszkár 92, 214, 253
 Jean Paul 53, 179, 181, 183, 184
 Jósika Miklós 14
 József, (magyar király) II, 159, 162
 Juhász Gyula 95, 97
 Jungmann, Josef 30
 K. Vásárhelyi András 156
 Kacsó József 165
 Kacsó Mihály 163
 Kádár János 23, 354–376
 Kant, Immanuel 10, 15, 16, 18–20, 37, 40, 41, 48, 57, 114, 153, 155, 159, 160, 168, 177–179, 181, 185, 186, 189, 207, 208, 221, 222, 251, 262, 284, 300
 Kardos Lajos 264, 283
 Kármán Mór 247
 Karofsky, Amy 108, 114
 Károlyi Gyula 253
 Kästner, Abraham Gotthelf 158
 Katalin, (cárnő) II. 57
 Katsányi Sándor 273, 283
 Kazinczy Ferenc 139, 153, 161–163, 167
 Keats, John 95
 Kelemen János 369, 375
 Kellner-Hostinský, Peter 56
 Kemény István 365, 366, 375
 Kemény Miklós 165
 Kemény Sámuel 159
 Kemény Simon 161
 Kepler, Johannes 233, 234
 Keresztúri Ferenc 57
 Kerry, Benno 257
 Keserü Bálint 106, 114, 156, 167
 Keserü Gizella 160, 167
 Keyserling, Hermann 217, 220
 Kirchmaier, Georg Kaspar 129, 135
 Kirejevskij, Ivan Vasziljevics 58, 59, 62
 Kirschner, Bruno 257, 283
 Kis János 333, 339, 368, 370
 Kisfaludy Károly 171
 Kiss Gy. Csaba 94, 95, 101
 Kiss György 271, 282, 283
 Kiss János 292
 Klages, Ludwig 61, 220, 222, 233, 236, 238
 Klebelsberg Kunó 248, 253
 Kleutgen, Joseph 293
 Knudsen, Ole 60, 62
 Kocka, Jürgen 74, 81
 Kohák, Erazim 26, 28–30, 32, 33, 35

- Kollár, Ján 33
Kolumbusz Kristóf 58
Konrad, Elias 129, 130, 135
Kónya Péter 119, 135
Kopecek, Michal 56, 63, 64
Kopernikusz, Nikolausz 225, 226, 228, 229
Koritári György 57
Kornis Gyula 205, 212, 214, 244, 250
Korsch, Karl 372
Koselleck, Reinhart 59, 75, 81
Kosík, Karel 29
Kossuth Lajos 11
Kovács András 370, 375
Kovács Dávid 101
Kovács Gábor 9, 22, 23, 83–102, 368, 375
Kovács Imre 83
Kovács József 153
Kovács Katalin 153
Kovács Mária 62
Kovacsóczy Farkas 112
Kováts Sámuel 37, 46
Kozáry Gyula 292
Körmöczy János 48, 62, 151–154, 157, 159, 160, 162–164, 166–168
Köteles Gergely 152
Köteles Sámuel 12, 151–154, 157, 158, 161–164, 167
Král, Josef 27
Kraus, Oskar 270, 282
Krause, Vincenz 259
Kreil, Anton 48
Krejčí, František 27
Kristóf György 185, 188
Krug, Wilhelm Traugott 177–180, 184–188
Kruppa Tamás 111
Kuhn, Thomas 346
Kulcsár Péter 146, 150
Kuminetz Géza 247, 255, 303, 326, 330, 339
Kunfi Zsigmond 92, 253
Kurunczi Jenő 57, 63
Kusch, Martin 267, 270, 278, 283
Kutcséra, Stefan 259
Küchelbecker, Wilhelm 57
Külpe, Oswald 289
Laczházi Aranka 61, 63
Laczkó Sándor 23, 377–392
Ladányiné Boldog Erzsébet 292, 302
Ladiver Illyés (Illés) 120–122, 131, 135
Lajčiak, Ján 34, 35
Lalíková, Erika 17, 22, 25–36, 352
Lange, Carl Georg 200
Lask, Emil 272
Lebovic, Nitzan 236, 238
Leibniz, Gottfried Wilhelm 146, 244, 245, 255
Lénárd Fülöp 217, 220, 231, 233, 235, 236, 239
Lendvai L. Ferenc 92, 101, 260, 273, 275, 283
Lenhossék Mihály 52, 63
Lenin, Vlagyimir Iljics Uljanov 62, 257, 357, 369
Leó, (pápa) XIII. 286, 296, 326, 330
Leukipposz 129
Lichtenberg, Georg Christoph 50, 52
Lipót, (magyar király) I. 119
Lipót, (magyar király) II. 159
Lippmann, Eduard 262
Lipps, Theodor, 265, 274
List, Friedrich 77
Liszt Ferenc 246, 247, 252–255
Locke, John 112, 146, 200, 267, 326
Loder, Justus Christian 157
Longino, Helen 351, 352
Losoncz Alpár 22, 65–82
Lott, Franz Karl 262
Lotze, Hermann 262, 275
Ludassy Mária 101, 339
Ludvigh Sámuel 185
Lukács György 221, 228, 236, 238, 251, 356–358, 360, 361, 368, 370, 372–374
Llywelyn, Dorian 312, 313, 339
M. Zemplén Jolán → Zemplén Jolán, M.
Mach, Ernst 202, 203, 219, 220, 270
Machiavelli, Niccolò 70
Machovec, Milan 29, 32
Madách Imre 216, 218, 225, 232–235, 239
Madarászné Zsigmond Anna 243, 244, 255

- Magnus, Valerianus (Valeriano Magni) 125, 126
 Majoros György 348, 352
 Makkai Ernő 158, 166, 167
 Malebranche, Nicolas 146
 Manso, Johann Kaspar Friedrich 177
 Marbach, Erasmus 105
 Margalit, Avishai 59, 62
 Margitay Tihamér 352
 Margócsy István 142, 150
 Maritain, Jacques 308, 336, 337, 339
 Markó László 274, 283
 Marsilius de Padova 72
 Márton István 48, 63, 177, 184, 185
 Marty, Anton 269, 270, 417
 Masaryk, Tomáš Garrigue 27, 29, 30, 32, 34
 Masnovi, Amato 313, 339
 Mátrai László 122, 135
 Mauthner, Fritz 205–209, 214, 215
 May, Christian 75, 81
 Medveczky Frigyes 247
 Mehring, Reinhard 266, 282
 Meinong, Alexius 257
 Melicherčík, Ján 344
 Meltzl Hugó 177, 188
 Meltzl, Oskar von 170, 189
 Mendelssohn, Moses 179
 Merlan, Philip 259, 283
 Mermin. N. David 230, 238
 Mester Béla 9–24, 47, 62, 63, 139, 150, 167, 174, 177, 189, 279, 283
 Mesterházi Miklós 79, 80
 Mészáros András (Ondrej) 17, 22, 24–26, 31, 32, 34, 35, 37–47, 56, 63, 116, 117, 126–128, 131, 135, 163, 263, 279, 283
 Mezei Balázs 258, 273, 283
 Mezei Márta 139, 150
 Michelson, Albert A. 226
 Michura, Benedikt 260
 Mickiewicz, Adam 53
 Mignolo, Walter 68, 81
 Mihalik Dániel 49
 Mihelics Vid, 330, 331, 339
 Milgate, C. Murray 76, 82
 Minkowski, Hermann 218, 219, 225, 229, 239
 Mirandola, Giovanni Pico della 110
 Mochnacki, Maurycy 53–55, 63
 Mochus Phoenicius 129, 131
 Močnik, Rastko 79
 Mokus Gyula 48, 63 140
 Moleschott, Jacob 203, 204, 294
 Molnár Antal 105, 114
 Molnár B. Lehel 152, 160, 167
 Molnár Borbála 161
 Molnár Jenő 217
 Molnár László, V. → V. Molnár László
 Montesquieu, Charles de Secondat, baron de 140
 Moór Gyula 379, 380, 391
 Moran, Dermot 275, 283
 Mórítz Kinga-Éva 154, 167
 Moriz, Karl Phillip 179
 Morley, Edward 226
 Mózes 129
 Möhler, Johann Adam 293
 Mrowczynski-Van Allen, Artur 57, 63
 Mukařovský, Ján 344
 Mulsow, Martin 107, 114
 Muraltus, Johannes (Giovanni Muralto) 106, 109
 Murdoch, John E. 132, 135, 136
 Müller Godofréd 170, 171, 180, 182, 189, 265
 Müller, Georg Elias 265–267, 280
 Münsterberg, Hugo 201, 202
 Münz, Teodor 26, 30, 31, 35
 Nagel, Willibad 266
 Nagy András 370, 375
 Nagy Edit 228, 239
 Nagy Endre 177, 189
 Nagy Imre 356
 Nagy J. Endre 381
 Nagy Sámuel 49
 Nalácz József 161, 166
 Naumann, Friedrich 92
 Neidl Walter, Martin 286, 301
 Nell-Breuning, Oswald von 330, 339
 Németh Károly 383
 Németh László 83–102
 Neubauer, John 39, 46
 Neumer Katalin 21, 24, 275, 279, 283, 353
 Neurath, Otto 346

- Newton, Isaac 146
 Nietzsche, Friedrich 30, 35, 220
 Nişancioğlu, Kerem 68, 81
 Novalis (Friedrich von Hardenberg) 53
 Novosád, František 344, 352
 Nölke, Andreas 75, 81
 Nüßlein, Franz Anton 181

 Nyíri Kristóf 275, 282, 284, 371, 372, 375
 Nyíry István 42

 Odojevszkij, Vlagyimir Fjodorovics 57–59
 Oken, Lorenz 50, 57
 Orlay János 57
 Orlóci Edit, H. → H. Orlóci Edit
 Ormis, Samuel 56
 Ørsted, Hans Christian 51, 60
 Orthmayr Imre 371, 375
 Ostwald, Wilhelm 270

 Pákei József 48, 166
 Paksi Dániel 350, 351, 353
 Palacký, František 29, 33
 Palágyi Menyhért 22, 216–239, 250, 274–277, 279, 283, 284
 Palló Gábor 233, 235, 239
 Pankl, Mathias 157
 Papp Mária 347
 Pappus, Johannes 105
 Parsons, Talcott 361
 Patočka, Jan 26, 29, 30, 32–35, 61, 62, 79–81
 Patthy, Karl 260
 Patyi Gábor 259, 284
 Pauer Imre 247, 274, 292
 Pauler Ákos 23, 138, 198, 240–259, 270, 278, 281, 282, 284, 285
 Pauler Gyula 250
 Pauler Tivadar 250
 Paulínyi, Eugen 344
 Paulsen, Friedrich 265
 Paulus, Heinrich Eberhard Gottlob 157
 Pavlov, Mihail Grigorjevics 57
 Pázmány Péter 288
 Peipers, David 267
 Peken Keresztély 57
 Peken Mátyás 57

 Penke Olga 141, 145, 150
 Péntes Ferenc 101
 Percz László 9, 20, 22, 24, 47, 62, 63, 137–150, 167, 176, 189, 260, 273, 275, 279, 283, 284
 Pereira, Benedict (Benedictus Pererius) 124
 Peron, Juan 87
 Péterfi Károly 184
 Petőcz Mihály 42
 Petőfi Sándor 216, 237, 239
 Petrus Lombardus 306
 Petzval, Josef Maximilian 262
 Pfliegersdorfer, Georg 286, 301
 Piaget, Jean 358, 360, 375
 Piccolomini, Francesco 104
 Piccone, Paul 102
 Pikler Gyula 258
 Pirnát Antal 104–106, 114
 Piusz, (pápa) IX. 286, 313, 339
 Piusz, (pápa) V. Szent 306
 Platón 111, 113, 125, 179, 251, 276
 Platz Bonifác 292
 Pléh Csaba 193, 214, 264, 278, 280, 284
 Polányi Mihály 23, 341–353
 Pollak, Isidor 257, 258, 284
 Ponori Thewrewk József 158
 Poór János 48, 63
 Pósa-házi János 116
 Posch Árpád 214
 Posch Jenő 22, 191–215
 Pratt, Sarah 58, 63
 Prohászka Lajos 255
 Prohászka Ottokár 23, 286–302
 Proklosz 241
 Prozorov, Sergei 76, 81
 Przywara, Erich 300
 Püthagorasz 179

 Rabeau, Gaston 249
 Rác Sándor 101
 Rádl, Emanuel 27, 29, 32
 Rahner, Karl 300
 Ranschburg Pál 258
 Rathmann János 47, 60, 63
 Ravasz László 385
 Rawls, John 335, 339
 Reichenbach, Hans 341

- Reid, Thomas 19
Reinach, Adolf 277
Reinhold, Carl Leonhard 19
Reitzer Béla 84
Renan, Ernst 97
Révész Béla 385, 386, 392
Révész Géza 23, 256–285
Révész Mihály 371, 376–383, 385
Révész-Alexander Magda 271
Ribot, Theodule 195–198, 215
Riedel, Manfred 74, 81
Riedl Frigyes 260, 278
Riedl Szende 260
Riehl, Alois 257, 274
Riesman, David 366, 375
Rindert, Jana 266, 282
Ritter, Johann Wilhelm 50
Roche, Clarisse 104, 114
Rohner, Anton 329, 339
Roksandić, Drago 77, 82
Rosenkranz, Karl 183, 189
Roskoványi Ágoston 289
Rousseau, Jean-Jacques 159
Rozgonyi József 16, 18, 19, 37
Rózsa Tibor 373, 376
Rozsnyai Ervin 374, 376
Röd, Wolfgang 186, 189
Rudolf, (magyar király) II. 106
Ruge, Arnold 184, 189
Rumy Károly György 60
Russell, Bertrand 220, 246
Ruszoly József 391
Ryle, Gilbert 213, 347, 353

Šalkauskis, Stasys 61
Sándor, (cár) I. 57
Sartre, Jean-Paul 373, 375
Sasku Károly 184
Scaliger, Julius Caesar 125, 130, 179
Schaefer, Carl, Ludolf 266
Schedius Lajos János 48, 51–53, 61, 63, 181, 182, 184, 187–189
Scheeben, Matthias 293
Schelling, Friedrich Wilhelm Joseph 47–64, 182, 184, 373
Schelsky, Helmut 163
Schiller, Friedrich 53, 181
Schlegel, Friedrich 53
Schleiermacher, Friedrich Daniel Ernst 56, 167, 262
Schlözer, August Ludwig 157
Schmal Dániel 154, 168
Schmid, Wilhelm 157
Schmidt, Gerhart 358
Schmitt, Frederick 351, 353
Schneller István 41
Schroeder, Hildegard 53, 54, 63
Schrödinger, Erwin 345
Schubert, Gotthilf Heinrich 50, 53
Schuhmann, Elizabeth 283
Schuhmann, Friedrich 266
Schuhmann, Karl 283
Schumpeter, Joseph Alois 77
Schütz Antal 23, 286–302
Schütz, Daniel 157
Segner János András 60, 399
Seneca, Lucius Annaeus 146
Sennert, Daniel 117, 118, 124, 125, 127, 129–132, 135, 136
Serédi Lajos 41, 46
Shumeiko, Larissa 57, 58, 64
Sieg, Ulrich 267, 285
Siklós Péter 59, 64
Simon Gábor 162, 168
Simon József 22, 103–115, 154, 168
Simon Zsolt 259, 284
Simoni, Simone 106, 109–111, 113–115
Sipos Pál 151–164, 166–168
Sipos Sámuel 153
Smetana, Augustin 11, 24, 33
Smid, Reinhold M. 274, 285
Smith, Barry 258, 283
Smith, Michael A. 308, 339
Solt Hugó 217, 239
Sombart, Werner 77
Somos Róbert 23, 240–258, 285
Sótér István 150, 217, 239
Speciano, Cesare 105
Spencer, Herbert 193–195, 208, 214, 215, 219
Sperling, Johann 117–119, 124, 125, 127, 129–131, 136
Spinoza, Baruch 181, 373
Spittler, Ludwig Timotheus 157
Stahel, Richard 29, 35
Staszic, Stanislaw 56

- Stein, Lorenz von 261
 Steiner, Helmut 82
 Stimson, Shannon 76, 82
 Storostas-Vydūnas, Vilius 61
 Stöckmann, Ernst 186, 189
 Stumpf, Carl 265, 266, 268, 278
 Štúr, Ľudovít 11, 24
 Suarez, Francisco 306
 Süvegh Albert 106

 Szabó Árpád 118
 Szabó Dezső 83–102
 Szabó Ervin 92, 273
 Szabó Ferenc 301, 302
 Szabó József 23, 377–392
 Szabó Miklós 102, 259, 284, 289
 Szabó Sámuel 166
 Szabó Szádok 292
 Szabó Tibor 372, 374, 376
 Szalai Miklós 329, 330, 339
 Szalatsi Mária 152
 Szamosközy István 111, 113
 Szapu Marianna 23, 36, 341–353
 Szauder József 140, 150
 Szczucki, Lech 104, 105, 113
 Széchenyi István 11, 24, 45, 95, 252, 253
 Szegedy-Maszák Mihály 101, 141, 150
 Székely László 22, 216–239
 Szekfü Gyula 96, 97, 101
 Szelényi Ödön 41
 Széman Istvánné 365, 376
 Szende Pál 92
 Szentpáli Lőrinc 153
 Szerdahely György Alajos 180, 184, 188
 Szeremley Gábor 176
 Szilágyi Márton 188
 Szilágyi Sándor 106, 113
 Szilasy János 20, 24
 Szili József 142, 150
 Szinnyi József 60, 64, 117, 136, 152, 170, 189, 216, 239
 Szkladányi Mária 241, 242, 250, 251, 255
 Szlávik Mátyás 40, 41, 46
 Szokoly Miklós 106
 Szókratész 145
 Szolimán (Szulejmán szultán), I. 111
 Szontagh Gusztáv 11, 12, 14, 24, 44, 45, 171, 173, 174, 176, 177, 182, 189

 Szoyka, Julius 260
 Szögi László 265, 274, 284, 285
 Szőke Domokos 102
 Sztambolijszki, Alekszander 88, 89
 Sztankevics, Nyikolaj Vlagyimirovics 58, 59
 Szücs Jenő 22, 65–76, 79, 82
 Szücs László Gergely 23, 354–376

 Tagai Imre 371, 376
 Taggart, Paul 86, 102
 Tahin Tamás 365, 376
 Tamás, Aquinói Szent 187, 304, 306, 307, 309, 311, 312, 314, 322, 327, 329, 330, 332, 338, 339
 Tanács János 353
 Taneski, Zvonko 27, 28, 36
 Tanqueray, Adolphus (Adolphe) 306, 337, 339
 Tardos-Krenner Viktor 238, 239
 Tardy Lajos 57
 Tarnai Andor 150
 Tegnér, Esaias 14
 Teleki Domokos 49
 Teleki József 157, 161
 Teleki László 157, 161
 Teleki Sámuel 161
 Teleki Sándor 156, 167
 Telesio, Bernardino 107, 114
 Temesvári Pelbárt 288
 Deutsch, Friedrich 131, 136
 Thalész 145
 Theil Mihály 49
 Thimár Attila 144, 150
 Tilitzki, Christian 272, 285
 Todorova, Maria 74, 75, 78, 82
 Toldy Ferenc 42, 139, 140, 149, 150, 185
 Tomcsányi Ádám 50, 51, 64, 292
 Tomka Miklós 326, 331, 332, 339
 Toner, Philipp 71, 82
 Toperczer Sámuel 60
 Tordai Zádor 365, 366, 376
 Tóth-Matolcsy László 101
 Towianski, Andrzej 56
 Trencsényi, Balázs 56, 63, 64, 85, 86, 102
 Trendelenburg, Friedrich Adolf 262
 Trentowski, Bronisław 56
 Turbir, Janusz 56

- Turgenyev 58, 64
Turgonyi Zoltán 22, 23, 303–340
Tvrdý, Josef 27
Twardowski, Kazimierz 257

Tyutsev, Fjodor Ivanovics 58

Ulrich, Johann August Heinrich 157
Uphues, Goswin K. 275

V. Molnár László 57, 64
Vahlen, Johann 262
Vajda János 216
Vajda Mihály 366–370, 376
Vandrák András 40
Varga Csaba 338–340, 365
Varga Károly 365, 376
Varga Péter András 256–285
Vas Tibor 379, 380
Vásárhelyi András, K. → K. Vásárhelyi András
Vay József 159
Veblen 366
Vecsey József 52
Velkey Ferenc 11, 24
Vellanszkij, Danyil Mihajlovics 56–58
Verdross, Alfred 379
Veres András 90, 102
Veres Ildikó 62, 282
Vicenik, Jozef 345, 346, 353
Vidrányi Katalin 336, 340
Virchow, Rudolf 262
Vischer, Friedrich Theodor 183, 184, 189
Vogt, Karl 203, 204, 260, 294
Voltaire (François-Marie Arouet) 59, 139–140, 159
Vörösmarty Mihály 95

Waczulik Margit 126, 136
Walicki, Andrzej 56, 58, 64
Wallerstein, Immanuel 68, 69, 74

Warga János 170–173, 176, 182, 183
Weber, Max 70, 82, 181, 366, 371, 373
Weber, Wilhelm Ernst 181
Weiss, Edmund 262
Wells, Herbert George 218
Wells, Normann 108, 115
Wels, Anselm von 106
Werle, Josef M. 258, 285
Wertheimer, Max 212
Wesselényi Ferenc 119
Wetz, Franz Josef 51, 64
White, Morton 366
Wieser, Alfred Rhaeticus 263, 285
Wijaczka, Jacek 104, 115
Wilson, Thomas Woodrow 318
Willy, Rudolf 257, 258, 285
Wininger, Salomon 257, 285
Winterl Jakab József 60
Wittgenstein, Ludwig 213, 219, 275, 282, 284, 350, 351, 366
Wolff, Larry 75, 82, 114
Woyciechowsky-Jelitai József 158, 168
Wright, Georg Henrik von 371, 372
Wundt, Wilhelm 198, 199, 215

Zába, Gustav 27
Zabarella, Jacopo (Jacobus) 104, 124, 132
Zawirka, Johann 159, 160
Zemplén Jolán, M. 50, 64, 116, 120, 122–127, 136
Zigo, Milan 345, 346, 353
Zimmermann, Robert 260–263, 278, 285
Zóka Péter 260, 261, 263, 285
Zouhar, Jan 26–28, 36
Zöldhelyi Zsuzsa 58, 64
Zubriczky Aladár 292
Zuh Deodáth 276, 283, 285
Zumr, Josef 25, 26, 36

Zschokke, Heinrich 179

Summaries

HUNGARIAN PHILOSOPHERS OF THE TRANSYLVANIAN ENLIGHTENMENT INTELLECTUAL CAREERS

PÉTER EGYED

Babeş-Bolyai University,
Hungarian Institute of Philosophy

In this study the data of the author's earlier researches and studies are summarized, outlining the intellectual career of the leading Hungarian philosophers of the enlightenment in Transylvania, namely Sámuel Köteles (1770–1831), János Körmöczi (1763–1836) and Pál Sipos (1759–1816). Careers, at the height of which all three of them deployed their fruitful and progressive activity according to the enlightenment program as the most erudite members of the intellectual elite in the fields of science, religious life, religion and church organizations, philosophical activities (at times, the public parameters of this latter are highly differentiated). Therefore, their contributions to both the institutional modernization and the social organizational changes are highly significant. By all their activities, they represent the rationalizing modernization program of the enlightenment. They carried out their respective activities under circumstances where both the Austrian and religious censorship vigorously restricted their possibilities. Only Sámuel Köteles was allowed to publish books. Nevertheless, a correspondance and self-educational debating atmosphere were of assistance in the dispersal of their Kantian-Fichteian philosophical and ideological concepts and – mainly as far as János Körmöczi and Pál Sipos are concerned – tried to connect the same with their Unitarian or Reformed religious articles of faith in a philosophically consistent manner. The careers are featured by quite similar, sometimes identical items. They are: mainly bourgeois class background, extensive elementary then higher school (college) education in Transylvania. They were employed as educators, tutors, librarians, court preachers; and they had a chance for a peregrination in German universities. They were employed as higher level educators and tutors, in leading positions, at educational institutions in Transylvania, or as high-level church officials. They had public mandates, and scientific society memberships. Within the framework of the above context, the national language and religious identity as well as the philosophical ideological affiliation issues are of the utmost importance. This study highlights all the above mentioned elements in light of the most recent research data so that a

consistent image can be figured out as a possibility, using an applied (historical) sociology of intelligentsia. According to the conclusions of the researches, it was an epoch when the type of a highly skilled multilateral professional intelligentsia that met the requirements of modernization; and at the same time committed to national tasks took shape in Transylvania.

ON THE BORDERLINE THE HUNGARIAN SCIENTIFIC ASSOCIATION'S ESSAY CONTEST ON AESTHETICS IN 1840

GERGELY FÓRIZS

Institute for Literary Studies,
Research Centre for the Humanities,
Hungarian Academy of Sciences

In 1840, the Hungarian Scientific Association's (today: Hungarian Academy of Sciences) Department of Philosophy announced a prize essay competition in the subject of the theory of the *sublime* and the *beautiful*. Five of the six anonymous prize essays are presently known to have survived in their original manuscript form, but only the two prize-winning essays can be connected to an author. The first prize was awarded to Sámuel Almási Balogh, and the second to János Warga.

The paper offers an overview of these unpublished and unknown manuscripts and their academic reviews with regard to their role in the history of Hungarian aesthetics.

These interesting texts represent a cross-section of contemporary Hungarian thinking on aesthetics at a time when a fundamental change in thought was occurring. In accordance with this, three of the prize essays represent the old paradigm of anthropological aesthetics, while the other three appeal to the more recent Hegelian approach. Almási Balogh's anthropocentric–neohumanist–eclectic work (1st prize) and Warga's Hegelian-systematic treatise (2nd prize) represent these two different approaches.

The difference in approach consists in a shift from aesthetics as a means of formation of man through sensing beauty to aesthetics based on the idea of beauty. There is a change in methodology as well, since the popular–essayistic style is displaced by a systematic one, which possesses its own terminology. The simultaneous presence of these two different interpretations of aesthetics marks a borderline in the history of the discipline in Hungary. We can speak of a

historical borderline also because the only language used in these texts is Hungarian, instead of Latin. There is another borderline here from the point of view of institutional history, as aesthetics – after having been mostly a university and secondary school subject – becomes a discipline in its own right.

ATOMISM IN THE 17TH-CENTURY UPPER HUNGARY IZSÁK CZABÁN'S *EXISTENTIA ATOMORUM*

ÁGOSTON GUBA

Institute of Philosophy,
Research Centre for the Humanities,
Hungarian Academy of Sciences

Izsák Czabán (*Isaacus Zabanius*, 1632–1707) was one of the most outstanding figures of the philosophical life in Hungary and Transylvania in the 17th century. Having finished his studies in Hungary, Czabán peregrinated to Wittenberg where he got acquainted with that kind of atomism which had been elaborated originally by Daniel Sennert and was represented by Sennert's follower, Johann Sperling. Shortly after returning to Hungary in 1659, he received the position of *conrector* in the Lutheran college of Eperjes (today Prešov, Slovakia). The time spent in Eperjes was a rather productive period in his life: he wrote his most important work, the *Existentia atomorum ab injuria quatuor & viginti argumentorum vindicata*, which was published in Wittenberg in 1667. Although his oeuvre consists of disputes, Czabán's *Existentia atomorum* can be regarded as an exception, in which he wanted to expound an original defence in favour of the atomistic theory. In this paper I am going to present the *Existentia atomorum* and describe its philosophical background. First, I will summarize Czabán's life and his philosophical works. Second, I will present the previous Hungarian scholarship concerning the *Existentia atomorum* from the 19th century and point out some of its problematic elements. I will show that in the second half of the 20th century the Marxist viewpoint so strongly determined the scholars' approach that they placed the work in an inadequate historical context of ideas. Finally, I outline the new context of the *Existentia atomorum* connecting more closely to Wittenberg which enables me to show which features make the ideas of the *Existentia atomorum* different from those of his predecessors.

UNIVERSAL CONCEPTS – LOCAL MODULATIONS
SPECIFIC EAST-CENTRAL-EUROPEAN
AND EAST-EUROPEAN FEATURES OF THE EARLY RECEPTION
OF FICHTE AND SCHELLING

DEZSŐ GURKA

"Ferenc Gál" College,
 Faculty of Pedagogy, Szarvas

The present article examines some early moments of the influence of the German idealism exercised in Hungary, comparing it with its wider, East-Central-European and East-European context, first of all Schelling's reception in Poland and Russia.

Fichte's lectures in Jena were attended by relatively numerous Hungarian and Transylvanian students, but direct impact of his writings can be detected only in few Hungarian authors' text. The earliest Hungarian Schellingians, however, formed a group, the member of which (first of all Sámuel Bodó, Mihály Theil, Dániel Mihalik) were mineralogists working in Jena, who not only mastered synchronically Schelling's philosophy of nature but also promulgated it in German context, by giving lectures at the Society for Mineralogy in Jena (*Societät für die gesammte Mineralogie zu Jena*). Lajos Schedius's work *Principia philocaliae seu doctrinae pulcri* (1828) includes textually identifiable traces of Naturphilosophie and transcendental philosophy but the author sought to develop an independent system with the aim of inserting the treated aesthetic ideas into the frame of natural philosophy.

The most remarkable Polish Schellingian, Maurycy Mochnacki's philosophy has adapted also many elements of Schelling's philosophy in his writings (like the triadic structures of potencies and the concept of self-consciousness) but he addressed primarily the problems of national literature and national identity in them. This originality and concept of nation was based on the category of self-consciousness, mainly in August Cieszkowski and Bronisław Trentowski's writings partially reflecting already Hegel's influence, were completed with the special features of messianism. The character and phases of Schelling's reception in Russia, somewhat similarly to that in Poland, were determined by numerous external social and political factors, to the degree that during these philosophical adaptations the content-elements themselves were re-interpreted considerably and on occasions got far away from their original context. Daniil Mikhailovich Vellanski's consequent Schellingian philosophy of nature remained an extraordinary enclosure, because the later Schelling-influence was tied up with the moments of social modernization, then national self-interpretation. The reception of German idealism in Russia started mainly from the Lyubomudry Circle

gathering around Prince Odoevsky but due to Hegel's delayed influence, as late as after 1825 primarily Schelling represented this philosophical school in the territory of the Tsarist Empire. The tumultuous influences in Russia has formed special local patterns enabling the extended reception of Schelling's philosophy, sometimes even by confronting groups. Therefore Schelling's influence can be detected not only in the Stankevich Circle continuing the Lyubomudry Circle's tradition but also in Slavophil thinkers' writings (Fyodor Ivanovich Tyutchev, Ivan Vasilyevich Kireyevsky).

Comparison with the Polish and the Russian moments can modulate the general concept of the characters of Hungarian philosophy in the 18–19th centuries mainly in the field of instrumentalization and canon formation. The foreign universities have served as a supplemental instrumentalizational context for many Hungarian authors, it is therefore important to insert their German language works (in addition to those mentioned above, primarily Jakab József Winterl, Sámuel Toperczer and András Segner's writings) into the development. While in Polish and Russian context the reception of German idealism in many cases from the 1820s was used directly for founding and strengthening national identity, representatives of contemporary Hungarian philosophy were moving in a philosophical framework that were closer to the original patterns and reflexions affecting the concept of linguistic or political nation took place in the territory of history, jurisprudence or literature. Comparison may call the attention to the fact that the Hungarian institutional system, in spite of its relatively narrow cross-section, served as a basis, being functional for a longer term, of the reception of the Western European influences.

APPEARANCE OF FOREIGN INFLUENCE WITHIN THE SCOPE OF EUGENE POSCH'S PHILOSOPHICAL APPROACH

ATTILA HOLOVICZ

PhD School in Philosophy and History of Science,
Budapest University of Technology and Economics

In the history of Hungarian philosophy materialism could not obtain a considerable influence. The most radical proponent of materialistic philosophy was Eugene (Jenő, in his German publications: Eugen) Posch, who prepared his papers at the beginning of the 20th century. His most important work (in two bulky volumes) was entitled *Our mental phenomena and their nature*. My analysis deals with theses of this book because it contains the comparatively most settled

standpoint of the author. His early book was entitled *Theory of time* and several articles have dealt with more particular problems.

Posch has adapted a reductive strategy: he has interpreted mental phenomena as movements (visible motion and/or invisible innervational moving). Thus all kinds of psychic processes are physical processes.

In connection with the language Posch's endeavour was to construe mental words and expressions in a behaviourist or innervational way. He makes serious efforts to point out the mistakes that were originated from admitting everyday language to professional (or fact-finding) language. The naïve psychology was a stressed target for him because its terminology caused ambiguity in the scientific (theoretical) nomenclature. He uses also etymological arguments to demonstrate that originally mental expressions do not refer to spiritual entity but to behaviour. The metaphorical usage of these words leads to formation of mental (i.e. pseudo-) concepts. From a scientific point of view as far as their theoretical legitimation is concerned they carried out a kind of abuse of the language.

A lot of philosophers and psychologists influenced Posch's approach, but in spite of the fact that Posch paid much attention to the analysis of the foreign authors, he cannot be regarded as a follower of the philosophical mainstream, because taking every question of detail into consideration even the most accepted authors' theories receive more critiques than appreciative comments. Influence of foreign authors reveals itself in an unusual way. He supports not a philosophical school or any kind of "-isms", but rather a certain proportion of theoretical sentences, leaving its context out of consideration.

In the following I am going to draw a comparison between the theory of Posch and the authors cited (and/or criticized) by him.

INTELLECTUAL ALTERNATIVES IN THE HUNGARIAN CATHOLIC THOUGHT IN THE EARLY 20TH CENTURY

PROHÁSZKA, DUDEK, SCHÜTZ

PÁL HORVÁTH

Emeritus Research Fellow,
Institute of Philosophy,
Research Centre for the Humanities,
Hungarian Academy of Sciences

From the beginning of the 19th century the adaptation to the intellectual life of the modern world proved to be the biggest challenge for Catholic thinking. For a long time, the conservative approach prevailed in ecclesiastical circles:

the Catholic theology and philosophy refused layman ideas, the results of the Enlightenment, liberalism, positivism, and the natural sciences of which pose a threat to the purity of the Christian faith in a rigorous way. There was another slowly evolving opinion which urged the adaptation and the dialogue with the modern ideas and it was considered that the Catholic intellectual life could receive the intellectual achievements of the modern times without making offence to the Teaching. But while this struggle continued between the 1860s and 1910s, the Hungarian Catholic intellectual life still preserved its outdated conservatism. This situation changed only in the beginning of the 1900s. The direct cause was the *Aeterni Patris Encyclical*, which announced the renewal of the Catholic thinking, and the modernist crisis called theological debate. In Hungary the problem was also raised: how should Catholic intellectual life be related to modern ideologies, philosophies, and scientific developments. Modern conservatism and conservative modernity – this was the issue the dominant Hungarian theologians of the early 20th century had to address. The three successive senior lecturers of the Budapest University, namely Ottokár Prohászka, who later became a bishop, János Dudek, and Antal Schütz tried to give an answer; they, however, interpreted the relationship between faithfulness and modernity in a different way. Dudek expressed his views in the spirit of the traditional apologetics: modern ideas were mistakes and their aim was to attack faith. He saw the main enemy in Darwinism, the idea of progress, the atheism of sciences, and the relativism of historical development, so he urged action against them. On the contrary, for Prohászka evolution and historicism was acceptable from the point of view of theology. He thought that if the Church ignored the changes of the world, of science, and of intellectual life, it could not preserve the eternal truth, but became unviable antique, and it lost or never created contact with the modern world and its people. Prohászka ran into opposition within the Church but Dudek proved to be ineffective in the long term. Thus, from the 1930s Antal Schütz as acknowledging the most modern philosophical and scientific results formulated his recognition of moderate modern opinions. Moreover, his opinion in these dogmatic questions kept pace with the European intellectual life and the development of the idea of world Catholicism. His moderate modernity, which included compromises, met the international requirements. It also could be the starting point of the demand that the Catholic scholarship should not be a foreign body but a part of the Hungarian spiritual life between the First and Second World War.

**CENTRAL EUROPE IN THE THEORIES
OF HUNGARIAN POPULIST MOVEMENT**
DEZSŐ SZABÓ, LÁSZLÓ NÉMETH, ISTVÁN BIBÓ

GÁBOR KOVÁCS

Institute of Philosophy
Research Centre for the Humanities
Hungarian Academy of Sciences

The paper, as an introduction, classifies the Hungarian Populist Movement placing it into the family of populist movements. This classification uses the typology of Margaret Canovan given in her monograph. The main problem confronting the researcher is the embarrassing multi-coloured nature of populism as a phenomenon of history of political ideas. Populist movements are emerging in strikingly different social, political and cultural-intellectual contexts all over the world, from South and Latin America to Russia in the 19th and 20th centuries. In public discourses, due to the indiscriminating use of the term by the mass media, populism is a stigmatizing label allowed to bad guys from Le Pen to Haider without the slightest intent to define the meaning of this notion.

In spite of chameleon-like nature of populism there are some common features of populist movements. The first of them, without doubt, is a continuous reference to the “people” as the final and sole criterion for justification of political activity. Peasantry appears, in most cases, as the embodiment of people, a reservoir of health and vitality of the nation. Populism, mostly, does not refuse modernity in its totality; its main idea is an *alternative modernity* escaping the errors and blind alleys of really existing modernity.

This holds true for Hungarian interwar-populism, as well; its protagonists have elaborated third-road theories in which the idea of Central Europe played an important role. This region appears as a zone of peasant-peoples enclaved between Western Europe and Russia. At the core of their conceptions stands the idea of a grass-rooted modernization based on peasantry, the pledge of an autochthonous development different from both capitalism and communism. Dezső Szabó, László Németh and István Bibó belonged to the ensuing generations of Hungarian Populist movement.

In the theory of Dezső Szabó, a writer and influential ideologue, Central-European peoples have produced a special social development based on peasantry. He believed in the viability of peasant democracies grown out from the local traditions. Central European peoples, according to him, have to realize a loose cooperation reserving their national identities and political independence.

László Németh, a writer and influential ideologue as well, was a typically third-way thinker offering a utopia of “*socialism of quality*”; it had been con-

trasted by him to Marxian origin Russian bolshevism a typical product of the 19th-century gigantomaniac thought preferring big sizes, i.e. quantity and focusing on big industry with its hell-like factories. Németh thought, similarly to the representatives of the German Conservative Revolution in antithetical notions: his main opposition is *factory versus garden*. The 20th century, unlike the 19th century, is the age of garden: by this he referred to a new type of human existence based on small, human sized agricultural communities. Central Europe, according to him, can be a laboratory for this historical experiment.

István Bibó was the youngest of the three thinkers; he had been socialized in the interwar intellectual and cultural climate but his theory came into existence during and after the WWII. He was a political thinker without the illusions concerning the possible historical role of Central Europe as a zone of historical experiments supplying new models for Europe. The common feature of this zone, for Bibó, is the distortion of national development and that of nation-building producing communal-political hysterias.

OUT OF THE CHAOS, BACK TO EUROPE JÓZSEF SZABÓ'S HERITAGE OF LEGAL PHILOSOPHY

SÁNDOR LACZKÓ

Special Collections Department at the Klebelsberg Library,
University of Szeged;
Department of Philosophy,
Faculty of Arts,
University of Szeged

The figure and accomplishments of József Szabó, professor of Legal philosophy in Szeged are not known by many, still, we should talk about him, because his typical Central-European fate represents the post Second World War career path of the Hungarian intelligentsia, as well. The reason for this inquiry is that Szabó's legacy, including his letters, manuscripts and books, have recently come to the possession of the Social Theory Section of the "Klebelsberg" Library of the University of Szeged. This study, based on the documents, memoirs and letters from Szabó's life, presents his friendship with István Bibó, as well as the parallels and divergences of their respective paths. It also presents the intellectual heritage and identity of Szabó by looking at his work *Out of the Chaos, back to Europe*, published posthumously.

Szabó's legal scholar and legal philosopher career has started with promise in the early 1930s. His path has parallels in many occasions with that of István

Bibó, with whom he has made friends in Vienna, during the semester of 1933–1934, them being the recipients of the scholarship of *Collegium Hungaricum* at the time. Both of them belonged to the Szeged Legal Philosophy School, then during the second half of the 1940s, professors at the Law Faculty in Szeged. They were friends in all their lives, their friendship has survived prison, silencing and self-silencing. In the post-war years Szabó was doing active intellectual work and published a lot. From 1950 he had to endure the humiliations of neglect and prison. In the autumn of 1956 he was rehabilitated as a university professor for a short while, and then in 1960 he was forced to retire. This was followed by nearly three decades of silence, he was banned from publishing. His isolation nevertheless had one positive side-effect: the language and core of his legal philosophy remained fully intact from the effects of Marxist ideology and phraseology, as it can be seen from the works published at the end of his life.

The regime change in Hungary has animated him, for a few years he has become active again, studies and books by him were published. These works show Szabó's thinking and intellectual positions. His posthumously published *Out of the Chaos, back to Europe* claims that if it is not law and reason that reigns supreme in a society, chaos follows. From this permanent chaos only the restoration of the rule of law, a well-regulated parliamentary democracy and reviving the dormant forces of European culture represent the way out; a "from chaos back to Europe" agenda being the only solution. A democratic mind-set, a thinking rooted in the idea of liberty and a firm European stand are the tenets of Szabó's thought. His texts reveal an angry-at-the-world old scholar's enthusiasm for the regime change and concern for humanity.

FOR AND AGAINST THE PROJECTS OF "NATIONAL PHILOSOPHIES" IN THE CONTEXT OF CONTEMPORARY CZECH PHILOSOPHERS' WORKS

ERIKA LALÍKOVÁ

Department of Philosophy and History of Philosophy,
Faculty of Arts, Comenius University in Bratislava

In philosophical and literary writings of Czech cultural scene, as well as in Slovak, Hungarian or Polish works of the last two centuries, one may often come across the words "national philosophy". It is an underlying term of numerous interesting works and controversial discussions of many authorities and philosophers. We will focus primarily on three key Czech authors: Jan Patočka, Erazim

Kohák and Jan Zouhar. Their interpretations of the projects of so-called national philosophies, their specifying of terms “national philosophy” or “philosophy with ethnic designation” and the fact that their philosophical works are written in Czech (or other national languages) bear a resemblance to thoughts and practices of Slovak and Hungarian authors. In this context, we are going to mention some of the ideas of Ondrej (András) Mészáros, Teodor Münz, Vladimír Bakoš and others.

The projects of national philosophies in Central Europe start to occur more intensively since the period of national awakening. They show specific characteristics, distinctive approaches, and methods. They are setting up objectives that are aimed to solve a whole spectrum of problems of a particular ethnic group. We will be not examining older concepts, although their inspirational nature is not to be doubted and it is highly useful to recollect them. As Jan Patočka has noted, older concepts of national philosophies were attempts emerging from the state of affairs in society, which was incorporated in the Hapsburg Empire. They did not meet the standards we require from these types of projects today. Patočka was convinced that only after the establishment of the First Czechoslovak Republic the Czech national philosophy started to form. According to him, only Masaryk’s authority aided to reassert the need for interpretation of the so-called “marginal European philosophy”, which is how he labelled Czech philosophy.

Apart from a brief mention of Jan Patočka’s ideas, we are going to bring to attention the connections between philosophical thought and literature, the latter of which had its unique place in Central-European society, as a Czech philosopher Jan Zouhar has noted in some of his various studies.

Erazim Kohák claims that philosophy is an inseparable part of human nature and it is a specific feature of our self-presentation. The idea of national philosophy is a symbol of critical, permanently resetting effort to understand ourselves. It is a part of our national identity and our national tradition.

The aforementioned Czech authors are pointing to the particularity of the projects of national philosophies today when the main focus of philosophical research lies on different issues. They remind us of the need of our returning to seemingly overcome topics that can and, in fact, are often stirring up sceptical or dismissive responses, if the pro-national attitudes are overly accentuated. However, as Erazim Kohák reminds us – they may still be helpful when looking for the meaning of our “living and being” under changed conditions, in times of worldwide connectedness and the European Union.

**CENTRAL EUROPE IN THE TRIAD OF THE
EUROPEAN STRUCTURE**
CRITICAL READING OF JENŐ SZÜCS'S CONCEPT
ON CENTRAL EUROPE

ALPÁR LOSONCZ

University of Novi Sad

In this article I intend to reread Jenő Szűcs's well-known and important concept (1983) on the structure of Europe. Actually, my aim is to reinterpret this concept from the critical perspective. First, I describe the genesis of the mentioned concept in its historical context and its embeddedness in the given historical epoch. Then, the article describes those elements of the concept that are of importance for the philosophical point of view. The empirical aspects are taken into account only indirectly, in fact, in order to shape the critical orientation of the article. Szűcs's concept refers to the following philosophical dimensions: the structure, the model and the genesis of the structure. The study mentions that Szűcs relied on such theoreticians as Immanuel Wallerstein and Perry Anderson and the article analyses the kinds of philosophical problems that were born in this process. Emphasizing that without the articulation of the difference between globalism and universalism it is not possible to grasp the problem of Central Europe. The article treats especially the problem of relationship between particularism and universalism. The pillars of the critical reinterpretation are the follows. Jenő Szűcs's approach is to be characterized as a strong normative-teleological concept which constitutes a narration based on postulated continuity. Because of the normative aspect of teleology the Hungarian historian ignores the interferences between the European entities treated as separate geo-political units, and thereby he pays no attention to the determinations of the capital-based world economy. Szűcs's approach entails strong asymmetries: Central Europe is depicted as the region imbued by heterogeneous dimensions, but Western Europe is connected to the strong homogenization based on an idealized notion of *societas civilis*. This means that the analysis is confronted with the inherent limitation. In fact, we must to pay a price in order to identify the region of Central Europe as the deviation in relation to the normative paths of Western Europe. Szűcs operates with the momentum that could be highlighted from the perspective of the structurally determined hierarchy that establishes the geopolitical and geo-cultural differentiation. It is not difficult to detect relations moved by the asymmetry of normative and deviated references, and the traces of the reductive dualism. Using the West/East contrast confronts us with the following dangers: (a) we could lost the dimension of special importance for Szűcs, that is, structurality that is not only functional, but conflict-laden, agonistic: the levelling of the "East" disregards the structural differences between those who

are subjected to the power and those who enjoy the power: in fact we should argue that the “West” can also be found in the “East”, and vice versa; (b) the analysis based on the spatial differentiation could be mixed with the cultural determinants establishing the non-reflected cultural geography.

CENTRAL-EUROPEAN GENESIS OF THE CONCEPT OF “NATIONAL PHILOSOPHY”

BÉLA MESTER

Institute of Philosophy
Research Centre for the Humanities
Hungarian Academy of Sciences

Difficulties of the researches in the field of the so-called “national philosophies” are rooted in the bad atmosphere in the discourse of the national characteristics in the interwar period; consequently, at first we should draw the distinction between the discourse of national characteristics in the 20th century, and that of the national philosophies in the 19th century. The aim of this paper is to outline the origin and the types of the 19th-century concept of the national philosophies. In the first section it will be distinguished between the future- and past-oriented forms of the national philosophies, with their consequences for the contemporary philosophical historiography. The parallelism between the tasks of the nation-level history of philosophy and the historical nationalism studies will be described in the second part of this paper. We analyse the cultural phenomenon of the national philosophies as an answer for the change of the structure of the scholar public sphere in the turn of the 18th and 19th centuries in the third section of this writing. Researches in the field of the history of philosophy of the age of national philosophies need a comparative approach of the philosophical cultures of the nations of East-Central Europe. The outlines of a comparative history of the East-Central-European philosophies will be described in the fourth section of this essay. In the fifth part several useful specialities of the 19th-century Hungarian philosophy will be detailed for a comparative philosophical historiography of East-Central Europe. First of all a synchronicity of the Hungarian Kant-reception and the turn of the scholar communicational sphere in the age of the emerge of the phenomenon of national philosophy, with the consequence of the usage of a Kantian terminology in the 19th-century self-understanding of the Hungarian philosophy; it is a *national philosophy* between the *philosophia in sensu scholastico*, and *philosophia in sensu cosmopolitico*. The second special-

ity of the Hungarian case is the dominance of the historical canon-building over the future-oriented manifestoes in the self-understanding of the Hungarian philosophy. This historical aspect of the 19th-century Hungarian philosophical life was rooted in the policy of the Hungarian Academy of Sciences that manifested in the topics of the academic awards, and in the trends of the edition of books and periodicals sponsored by the same Academy. In my hypothesis the institutional background offered by the Hungarian Academy of Sciences was the crucial point, which could sometimes clarify characteristic differences between the structure of the concepts of national philosophies in the Hungarian, and in other neighbouring modern national cultures of the 19th century.

THE SIMULTANEITY OF NON-SIMULTANEITIES WHAT KIND OF SPACE AND TIME STRUCTURE DOES/DID THE HUNGARIAN PHILOSOPHY HAVE IN THE 19TH CENTURY?

ANDRÁS MÉSZÁROS

Department of Hungarian Language and Literature
Faculty of Arts, Comenius University in Bratislava

This study tries to make an attempt at the application of certain theses of narrative theories for the description of the 19th-century history of the Hungarian philosophy. Spaces of the narrated history of philosophy as well as the first structure of the story are thematised here. From the point of view of discourse the study tries to introduce the time structure of the story. In the context of the above Mikhail M. Bakhtin's term of "chronotope" is used here, as well.

The space of the 19th-century history of the Hungarian philosophy is highly complex. The most comprehensive space is determined by the policy of education and culture of the Austro-Hungarian Monarchy. The national philosophies were formed within this context, and mostly were realized the school philosophy as well. The frames were given by the standard programmes of education. Changes of the school philosophy evolved along the correspondence and subversions of the programmes. The internal space of the Hungarian philosophy is determined by the severance of the school and public philosophies on one hand and by the graduate headway of the public philosophy on the other. (It is worth to mention that these spaces are considered to be *chronotopes* due to the fact that deflections always occur as differences in time as well.) The changes of the centre-periphery relation could affect public philosophy. This relation brings us

to the following question: what position does the narrator take in telling the history of Hungarian philosophy? If we compare the status of Pál Almási Balogh and Gusztáv Szontagh that were rooted in the Reform era as well as the commitment of János Erdélyi towards national philosophy with the situation after the fallen revolution and with the protection of Hegel's philosophy, it will be clear that we get different descriptions and characteristics of this philosophy.

The final part of the study defines the consequence that appeared previously as a hypothesis. In other words: spatial differences in the history of the Hungarian philosophy often appear simultaneously, despite of the fact that they are based on incongruent processes. In the background of this asynchrony there are different reproductive rhythms of spaces as well as the phenomena determining ideal dominance and hegemony. It means that in historiography we need to make a balance between the continuity that determines discourse and the requirement of continuity with the fact that the way of history itself is not exclusive and has no identical rhythm.

PHILOSOPHER TURNED WRITER

GYÖRGY BESSENYEI'S ROLE INTERPRETATION

LÁSZLÓ PERECZ

Budapest University of Technology and Economics

This essay explores the personality of György Bessenyei, the author and philosopher of the late 18th and early 19th century really: victim or accomplice? Was he a victim of an anti-philosophical tradition in Hungarian culture, and as such the subject of a process which saw this thinker, who entertained ambitions for universal philosophy, canonised as a simple writer by literary history – itself the institutionalised national science in Hungary? Or was he an accomplice in this process? A writer who did not formulate his own role as philosopher clearly, nor acted accordingly and consistently, thereby himself contributing to the establishment of an anti-philosophical tradition in Hungarian culture?

This essay does not provide a single answer to this question – it only seeks to reframe it. The essay is divided in two, each part developing a broader thought. The first part examines some preliminary problems. After a few remarks on the anti-philosophical structure of the Hungarian culture, the essay addresses the year 1772 as a canonising moment in the Hungarian literary history tradition. It then tries to defend the “anachronism” of this endeavour, before finishing with some general conclusions about Bessenyei's philosophy. The second half

of the essay attempts to make substantive observations more closely linked to quotations from Bessenyei's writings. After recapping the thinker's views on the role of philosophers, it recalls his remarks on philosophy as a discipline where contradictory content is presented, and finally summarises his thoughts concerning the abstract nature of philosophy as a field of study. In conclusion, the essay argues that Bessenyei's works reflect his view that a philosopher is a recluse operating in a discipline where consensuality in content is sorely missing and wider cultural reception is severely handicapped.

PHILOSOPHICAL ATHEISM AND RELIGIOUS TOLERANCE IN CHRISTIAN FRANCKEN'S WORKS IN TRANSYLVANIA

JÓZSEF SIMON

Department of Philosophy,
Faculty of Arts, University of Szeged

In the year 1590 Christian Francken, the German philosopher wrote a work containing 37 arguments for God's existence with a refutation of each of them. Francken – at the same time employed as *lector philosophiae* at the Unitarian College in Cluj in Transylvania – aimed at a holistic critique of the possibility of consistent metaphysics in his *Disputatio* which had never been printed until 2008. However, Francken was aware of the weighty implications, which were imposed on religion in general by his theoretical denial of God's existence. He questioned whether the denial of a *unique* metaphysics was an argument for religious *plurality*, i.e. tolerance. According to the German philosopher, destroying of metaphysics renders religious tolerance impossible as well. In the light of Francken's extravagant and metaphorical treatment of the topic, the reconciliation of competing claims for religious certainty needed a consistent and non-denominational rational theology – at least according to pre-Lockean conceptions of tolerance. But political and theological speech without metaphysical ground turns to be a speech of metaphorical irrationality: after the collapse of *unique* metaphysics there remained no possibility of mediation among the incommensurable *plurality* of demands for religious certainty. Under conditions of his time, Francken's argumentative atheism has entailed in the idea of incommensurability of religions instead of the idea of tolerance among them.

UNIVERSAL AND PARTICULAR ASPECTS IN THE PHILOSOPHY OF ÁKOS PAULER

RÓBERT SOMOS

University of Pécs,

Faculty of Humanities, Institute of Philosophy and Art Theory

The aim of this paper is to relate the essential universalism of philosophy to the particular moments in Ákos Pauler's (1876–1933) philosophical activity. Following the traditional distinction made by Ammonius, in his *Commentary on Aristotle's Categories*, I try to discern the universal, abstract theoretical works from occasional writings.

On the basis of some textual evidences it can be proved that Pauler's theoretical works cannot be interpreted with historical reductionism. The revolutions in 1918 and 1919, and historical issues of the 1920s did not influence the substance of his main work, *Fundamentals of Philosophy*, published in 1920. Among the writings having mixed, both universal and particular characteristics, the study on Leibniz belongs rather to the theoretical works while the lecture on Ferenc Liszt, published in 1922, which is one of the first manifestations of Christian conservative nationalism, shows more particular moments. From the 1920s the conservative and religious topics and motives appear more and more in the occasional writings of Ákos Pauler. In opposition to the public sentiment of the 1920s in Hungary, Pauler's nationalism was limited and it showed archaic features.

Some particular moments are continually present in Ákos Pauler's philosophy. The most important of them is the pedagogy called by him as "applied philosophy". According to Pauler, pedagogy takes his goal from the ethics and uses the methods of the psychology.

As far as the second motif of the particular character of the Hungarian philosophy, that is the isolation of Hungarian language is concerned, this fact did not produce a problem for Pauler because he published his theoretical works in German with substantial success. Nevertheless, this international reception would have been more significant if Pauler published the earlier pieces of his logical writings dealing with partial topic of basic logical laws and concept in German.

The third source of the particularism, namely the institutional situation of the Hungarian philosophical life, had no serious effect in Pauler's activity. In his attitude toward institutional issues some ambivalence can be detected. On the one hand, Pauler led a recluse life and he did not show real interest in his colleagues and for this reason he could not cooperate effectively with others, but, on the other hand, due to his ancestors – his grandfather, Tivadar Pauler and his father, Gyula Pauler – who have also been members of the Hungarian Academy of Sciences, the milieu of the universities and the Academy has been a natural medium for him.

**(POST-) POSITIVIST BORDER CROSSING:
TOWARDS HRUŠOVSKÝ'S AND POLANYI'S
UNDERSTANDING OF SCIENCE**

MARIANA SZAPUOVA

Department of Philosophy and History of Philosophy,
Faculty of Arts, Comenius University in Bratislava

Philosophical scientism initiated from the logical empiricism developed by philosophers and scientists associated with the Vienna Circle become one of the most influential philosophical impulses in the 20th-century philosophy not only in German and later on in English speaking countries but also in some Central-European countries including Slovakia. Its border crossing can be identified in the works of Igor Hrušovský written under the influence of logical empiricism in 1940s. This paper presents two cases of neo-positivist and post-positivist border crossing – the first one is connected with some views of Igor Hrušovský, one of the most distinguished Slovak philosopher of the 20th century and can be identified in his works written during the 1940s under the influence of logical empiricism, while the second one is associated with the philosophical considerations on knowledge and science of Michael Polanyi. Although these two cases represent different ways of crossing different borders, it is possible to identify some common points or similarities between them. The views on knowledge and science of both of these philosophers differ, albeit in different degree and in different ways, from the most widespread philosophical conception of science of their age. In the case of the philosophy and methodology of science elaborated by Hrušovský the crossing of logical empiricist verificationism and ahistoricism should be mentioned as the most relevant. Moreover, Hrušovský stresses the role of invention in creating scientific knowledge like Polanyi highlights the role of creativity and intuition in these processes. On the other hand, unlike Hrušovský, Polanyi rejects the neo-positivist view according to which only the processes of verification and of falsification are worth of philosophical investigations, according to him the demarcation between the context of discovery and the context of confirmation does not correspond to the real practice of science. The dichotomy between the objective and subjective elements is meaningless for him, because the subjective, the personal component is substantial for knowledge and science. Polanyi's stressing the personal dimension of knowledge producing practices does not lead to subjectivism; on the contrary, it is precisely the personal element due to the knowing subject can get into the contact to reality. If we conceive the development of the 20th-century philosophy of science as a path from the logical empiricism of the Vienna Circle through the historical school of post-positivism towards the socialised epistemology nowadays, we can consider Polanyi as a forerunner of the last.

A HUNGARIAN SCHOLAR IN GERMANY
MELCHIOR PALÁGYI'S PHILOSOPHY OF SCIENCE
AND THE THEORY OF RELATIVITY

LÁSZLÓ SZÉKELY

Institute of Philosophy,
Research Centre for the Humanities,
Hungarian Academy of Sciences

Melchior Palágyi was one of the most versatile Hungarian scholars at the turn of the 20th century, who was deeply committed to the tradition of the Hungarian national revolution of 1848–1849 and the Hungarian national cause as well as the ideas of the peaceful social evolution and scientific development. He has graduated in mathematics and physics, and a treatise written by him on the projective geometry was awarded by the Hungarian Academy of Sciences. However, he did not become a mathematician but a renowned man of letters writing studies on Hungarian literature before turning to philosophy. As a philosopher, he changed his main working language from Hungarian to German and published the majority of his philosophical works for the German-language philosophical community. By analysing Palágyi's philosophy of science and his criticism of the theory of relativity, we argue that despite the conspicuous shifts in his scholarly career, his life work was continuous and even his German-language philosophical works were motivated by ideas rooted in the Hungarian culture of the second part of the 19th century.

As far as his relation to the relativity theory is concerned, in 1901 *he preceded Minkowski* in suggesting the introduction of *the four-dimensional space-time* into physics. However, after the emergence of Einstein's theory, he criticised the Einsteinian-Minkowskian concept of space-time for washing away the qualitative differences between space and time and rendering physical reality too mathematical. While this part of his criticism concerned the non-observational, philosophical-ontological aspect of relativity theory and as such it was rational (and it is topical even today), his unfinished project of a new *world mechanics* (*Weltmechanik*) transcended the limits of philosophy and was based on an outdated notion of the relation between natural philosophy and physics.

Palágyi's philosophy was motivated by two factors: a romantic attitude, aiming to reconsider the whole European philosophical tradition and penetrate to the ultimate foundations of human knowledge and the world, on the one hand, and his commitment to scientific rationality, on the other. Both his philosophy of life and his philosophy of science can be understood only as a synthesis of these two factors, upon which also his criticism of the theory of relativity was based. Both factors were connected to the Hungarian culture: the first rooted in

his commitment to the spirit of the Hungarian national revolution and his enthusiasm for Hungarian literature; the second was determined by his scientific education in Budapest. However, it is also clear, that beside the Hungarian determination Palágyi also was definitely influenced by the problems and discussions in contemporary German philosophy. His works written in German were characterised by a twofold identity: they emerged in the context of German culture and intended to promote the cause of the philosophy of humankind through German philosophy, but their author wrote them as a Hungarian philosopher, whose mind was determined by the spirit of the culture of his own homeland.

THE PHILOSOPHICAL ORIENTATION OF THE KÁDÁR ERA IN THE MIRROR OF THE ACADEMIC PERIODICAL

GERGELY LÁSZLÓ SZÜCS

Institute of Philosophy,
Research Centre for the Humanities,
Hungarian Academy of Sciences

In this study I examine how the judgment of Western philosophical trends or scientific results that are relevant for social philosophical thought changed in academic life in Socialist Hungary from the time following 1956 until the years of the beginning of the cases against philosophers. During my research on which my study is grounded I examine the *Szemle (Review)* column of the *Hungarian Philosophical Review* and I follow both content analysis and statistical analysis to win a comprehensive picture of the interpretation of Western literature by officially recognized philosophers. In the article I aim at answering the question of the possibilities to differentiate between the trends of Marxist social philosophy and to criticise them implicitly or explicitly over different periods of time. I also give an account of the social philosophy trends that could develop after the 1956 revolution until the 1980s and the conflicts that occurred between different traditions.

CHRISTIANITY, NATION, PROPERTY ON NATURAL LAW THOUGHT OF SÁNDOR HORVÁTH

ZOLTÁN TURGONYI

Institute of Philosophy,
Research Centre for the Humanities,
Hungarian Academy of Sciences

Sándor Horváth O. P. (1884–1956) was one of the greatest Hungarian Thomist thinkers. His œuvre is partly unexplored yet. This paper presents the main topics of his natural law theory, with special regard to two important themes: property rights and the place of nation in a traditional jusnaturalistic view of society. Beyond the presentation I add some critical remarks, I compare his views with the official Catholic standpoint, and I raise the question of the actual usability of his theory.

He uses the traditional Catholic notions of eternal law, natural law, positive law etc. He makes a distinction between „pure natural law” and „derived natural law”. The former one corresponds to the state of the pure nature (*natura pura*), which never existed really. A „derived natural law”, in turn, has validity in a concrete, historically realized state of humankind. Since this latter is now in a state due to the Fall, natural law is valid in a form corresponding to the well-known imperfections of this state.

Eternal law is the divine plan of the cosmic order, the common good of the Universe. The common good of humankind (its preservation and perfection, realized by culture) is a part of that order.

Human, being a social animal is a member of several different communities. Beyond family, State and Church, Horváth focuses his attention to nation (in ethnic and cultural sense), as well. While the existence of this latter is only a fact in older Catholic thought, in Horváth’s view it gets a metaphysically founded value: multiplicity and diversity of creatures can better represent the infinite perfection of God than the existence of one creature; this general rule is also valid in the case of humankind, and so the multiplicity of national identities is an important factor increasing diversity in the Universe, and, at the same time, it helps to realize the greatest set possible of different human individuals, approaching this way “the ideal human being”. But, at the same time, the value of national diversity remains subordinated to universal natural law, and even to the interest of the State: this latter is a product of conscious human activity, preferable to the nation, resulting from a semi-spontaneous, quasi-natural process.

Human being can become fully the image of God only doing an activity analogous to creation. That is why he must work. Labour gives him property rights. But the *pure* natural law leaves open the question of the concrete form of prop-

erty: it can be both private and common. *Derived* natural law prescribes private property, since it corresponds to the conditions of human nature after the Fall. But owners must give work or alms to propertyless people, because the common *use* of the goods of nature is a rule prescribed by *pure* natural law. Almsgiving from superfluous goods does not belong to charity only; it is a duty in the strictest sense of the word, and it is even enforceable, at least in theory.

ON THE CONTEMPORANEOUS HUNGARIAN RECEPTION OF EARLY PHENOMENOLOGY

BY AKOS PAULER, BERNAT ALEXANDER, GEZA REVESZ
AND EUGEN ENVYVARI

PÉTER ANDRÁS VARGA

Institute of Philosophy
Research Centre for the Humanities
Hungarian Academy of Sciences

For the contemporaries, the Hungarian reception of Early Phenomenology was embodied by Akos Pauler (Pauler Ákos), whose engagement with the doctrines of Brentano and his School was believed to have been initiated by a personal encounter between Pauler and Brentano. According to modern scholarship, however, Pauler's preoccupation with the basic tenets of the School of Brentano antedated his encounter with Brentano in 1910, and I point to the early reviews written by Pauler that might have constituted one possible source of his knowledge of Brentano. In fact, Brentano himself told in an unpublished letter written to a Hungarian correspondence partner in 1913 that Pauler had appeared to him well versed in his ideas when they first met. This hitherto unnoticed statement, at the same time, exemplifies the possibility of direct personal encounters between Early Phenomenology and contemporaneous Hungarian philosophy, to which the present paper is dedicated.

First, I rely on unpublished sources at the Archives of the University of Vienna to investigate the Hungarian students who were attending Brentano's classes during his professorship in Vienna. While there was a steady flow of Hungarian students to Vienna during this period, those interested in philosophy appear to have missed Brentano's classes. This regrettable pattern is epitomised by Bernat Alexander (Alexander Bernát), one of the most influential late 19th-century philosophers in Hungary. As archival records demonstrate, he had stayed in Vienna for several semesters, studying under Robert Zimmermann, but he left just in time to miss Brentano's inaugural lecture in April 1874.

What makes Geza Revesz (Révész Géza) promising are not only his studies in Munich, Berlin, and Göttingen, during which he is believed to have attended classes by Stumpf and Husserl, but, foremost, his extensive correspondence with Brentano that commenced in 1912 and lasted until Brentano's death (he also met Brentano at several times during this period). Based on Revesz's literary legacy, I reconstruct the details of his studies in Germany between 1900 and 1905. I provide a detailed presentation and assessment of his unpublished correspondence with Brentano, which allows a glimpse into the structure of the orthodox wing of the School of Brentano and also reveals Brentano's attempts at securing an appointment for Revesz in Innsbruck (as a successor of Franz Hillebrand) or Prague (under the guidance of Anton Marty). The nascent academic alliance between Brentano and his young Hungarian disciple was, however, strained by the Great War that intensified the tension between Revesz's narrow focus on experimental psychology and Brentano's more encompassing notion of philosophy that had a pronounced theistic outlook.

It was already known that Eugen Enyvvári (Enyvári Jenő) had studied in Göttingen and published extensively on Husserlian phenomenology in Hungary. He is, however, mostly perceived by the historiography of Hungarian philosophy as someone who closely adopted Husserl's ideas without any original contribution. This view is epitomised by the disparate assessments of Enyvvári's counter-critique of the critique of Husserl written in 1902 by another Hungarian, Melchior Palagyi (Palágyi Menyhért). Based on the survey of these assessments, it seems to me that it is Enyvvári who represents the most promising instance of the Hungarian reception of Early Phenomenology and thus his case deserves more scholarly attention.

I also believe that my investigation exemplifies a different optional approach to the history of Hungarian philosophy, i.e. an approach that is not focused on the perceived degree of originality or the supposed *differentia specifica* of Hungarian philosophers, but rather their actual position in the networks of the contemporaneous international currents of philosophy.

The logo for 'ergo' features the word in a stylized, lowercase font. The letters are black, and the 'o' has a unique shape with a small loop. The text is centered above a thick, black, horizontal wedge that tapers to a point at both ends, resembling a stylized roof or a mountain peak.

A sorozat korábban megjelent kötetei

- Neumer Katalin (szerk.): *Identitások és médiák I. kötet.*
Identitások és váltások
254 oldal, ISBN 978 963 693 611 2 (2015)
- †Neumer Katalin (szerk.): *Identitások és médiák II. kötet*
Médiák és váltások
336 oldal, ISBN 978 963 693 636 5 (2016)